Cahiers de Fanjeaux 47

Publication annuelle d'histoire religieuse
du Midi de la France au Moyen Âge



La parole sacrée

Formes, fonctions, sens (XIe-XVe siècle)



La parole sacrée

(suite au 2e rabat)

Illustration de couverture : « J'entendis un aigle qui volait par le milieu du ciel, disant à haute voix : "Malheur, malheur, malheur, aux habitants de la terre" » (Apocalypse, 8, 13). Commentaire de l'Apocalypse (« Beatus de Saint-Sever »), BnF, ms lat. 8878, fol. 141 (détail), XIe siècle. © BnF.

LES CAHIERS DE FANJEAUX

Les *Cahiers de Fanjeaux*, publication annuelle consacrée à l'histoire religieuse du Midi au Moyen Âge, sont préparés chaque année lors des Colloques de Fanjeaux. Ils sont placés sous le patronage de l'Université de Toulouse II-Le Mirail (UMR 5136), de l'Université de Montpellier III (CEMM, EA 4583) et de l'Institut catholique de Toulouse.

CAHIERS DE FANJEAUX
Publication annuelle d'histoire religieuse du Midi de la France au Moyen Âge

1. Saint Dominique en Languedoc, 1966, 178 p.
2. Vaudois languedociens et Pauvres catholiques, 1967, 307 p.
3. Cathares en Languedoc, 1968, 332 p.
4. Paix de Dieu et Guerre sainte en Languedoc au XIIIe s., 1969, 366 p.
5. Les universités du Languedoc au XIIIe siècle, 1970, 342 p.
6. Le Credo, la morale et l'Inquisition en Languedoc au XIIIe s., 1971, 435 p.
7. Les évêques, les clercs et le roi (1250-1300), 1972, 477 p.
8. Les Mendiants en Pays d'Oc au XIIIe s., 1973, 445 p.
9. La naissance et l'essor du gothique méridional au XIIIe s., 1974, 405 p.
10. Franciscains d'Oc : les « Spirituels » (1280-1325), 1975, 398 p.
11. La religion populaire en Languedoc du XIIIe à mi-XIVe s., 1976, 472 p.
12. Juifs et judaïsme en Languedoc, 1977, 456 p.
13. Assistance et charité, 1978, 444 p.
14. Historiographie du catharisme, 1979, 443 p.
15. Le pèlerinage, 1980, 336 p.
16. Bernard Gui et son monde (1261-1331), 1981, 448 p.
17. Liturgie et musique (IXe-XIVe s.), 1982, 480 p.
18. Islam et chrétiens du Midi (XIIe-XIIIe s.), 1983, 430 p.
19. Les moines noirs (XIIIe-XIVe s.), 1984, 423 p.
20. Effacement du catharisme ? (XIIIe-XIVe s.), 1985, 486 p.
21. Les Cisterciens en Languedoc (XIIIe-XIVe s.), 1986, 432 p.
22. Raymond Lulle et le pays d'Oc, 1987, 368 p.
23. La femme dans la vie religieuse du Languedoc, 1988, 378 p.
24. Le monde des chanoines (XIe-XVe s.), 1989, 408 p.
25. La paroisse en Languedoc (XIIIe-XIVe s.), 1990, 432 p.

25 bis. Tables et index généraux des cahiers 1 à 25, 1991, 425 p.

26. La papauté d'Avignon et le Languedoc (1316-1342), 1991, 472 p.
27. Fin du monde et signes des temps (XIIIe-XIVe s.), 1992, 396 p.
28. Le décor des églises en France méridionale (XIIe-XVe s.), 1993, 424 p.
29. L'Église et le droit dans le Midi (XIIIe-XIVe s.), 1994, 448 p.
30. La cathédrale (XIIe-XIVe s.), 1995, 442 p.
31. Livres et Bibliothèques (XIIIe-XVe s.), 1996, 566 p.
32. La prédication en pays d'Oc (XIIe-début XVe s.), 1997, 480 p.
33. La mort et l'au-delà en France méridionale (XIIe-XVe s.), 1998, 560 p.
34. Évangile et évangélisme (XIIe-XIIIe s.), 1999, 432 p.
35. Église et culture en France méridionale (XIIe-XIVe s.), 2000, 554 p.
36. L'ordre des Prêcheurs et son histoire en France méridionale, 2001, 556 p.
37. Hagiographie et culte des saints en France méridionale (XIIIe-XVe s.), 2002, 594 p.
38. L'anticléricalisme en France méridionale (milieu XIIe-début XIVe s.), 2003, 587 p.
39. Le Midi et le Grand Schisme d'Occident, 2004, 683 p.
40. L'Église au village. Lieux, formes et enjeux des pratiques religieuses, 2005, 432 p.
41. Les ordres religieux militaires dans le Midi (XIIe-XIVe s.), 2006, 440 p.
42. Les justices d'Église dans le Midi (XIe-XVe s.), 2007, 552 p.
43. Famille et parenté dans la vie religieuse du Midi (XIIe-XVe s.), 2008, 448 p.
44. Moines et religieux dans la ville (XIIe-XVe s.), 2009, 640 p.
45. Jean XXII et le Midi, 2012, 680 p.
46. Lieux sacrés et espace ecclésial (IXe-XVe s.), 2011, 616 p.

HS 1 Les Prêcheurs et la vie religieuse des pays d'Oc au XIIIe s., 1998, 430 p.

Les volumes anciens sont disponibles au Centre d'études historiques, BP 2, F-11270 FANJEAUX

Cahiers de Fanjeaux 47

Publication annuelle d'histoire religieuse
du Midi de la France au Moyen Âge

La parole sacrée. Formes, fonctions, sens (XIe-XVe siècle)



ISBN 978-2-7089-3450-4

10, rue des Arts
BP 38028, 31080 Toulouse Cedex 6

AVANT-PROPOS

Le 47e colloque de Fanjeaux s'est tenu du 4 au 7 juillet 2011. Il a réuni 18 chercheurs venus des universités de la France méridionale, mais aussi de Lyon, Nancy, Orléans, Paris et Poitiers, pour travailler sur une thématique, « La parole sacrée », qui constituait le prolongement naturel de celle du 46e colloque. En s'attachant à étudier les « Lieux sacrés », il s'agissait alors, dans la suite des travaux d'Alphonse Dupront, de traquer les manifestations et les modalités de la sacralisation progressive de l'espace. Mais la religion chrétienne est également, et même avant tout, parole : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu » (Jn, 1, 1). Le message du Christ se transmet par les mots : ceux de l'enseignement (abordés lors des 5e et 35e colloques), ceux de la prédication, longuement étudiés lors du 32e colloque. Quant à la communication entre l'homme et le divin, elle passe par les mots de la prière et ceux des offices liturgiques. Est-ce à dire que toutes ces formes de parole sont « sacrées » ? Ce sont les échos des riches échanges développés autour de cette notion complexe, dont la définition même constitue problème, que les lecteurs auront à découvrir tout au long des articles du présent volume. Articulé autour de trois axes, dont Patrick Henriet, président de la session, justifie la pertinence dans son introduction – les formes, les fonctions et le sens de la parole sacrée –, le 47e cahier de Fanjeaux livre ainsi son habituelle moisson d'acquis, de nouvelles approches et de questionnements sur la religion méridionale ou, plus exactement, sur la pensée, la piété, le rituel et la pastorale développés dans les pays du Sud entre le XIe et le XVe siècle.

En liaison avec le thème du colloque, la traditionnelle excursion du troisième jour a conduit les congressistes à Narbonne, sous la conduite de Jacqueline Caille et de Michelle Fournié. Dans cette ville,

comme dans tant d'autres cités méridionales, se sont croisées paroles hérétiques, prières des troubadours, prédication des Mendiants. Les participants du colloque ont visité deux des hauts lieux de la parole : la collégiale Saint-Paul et la cathédrale Saint-Just-et-Saint-Pasteur. La première a abrité les reliques de saint Paul-Serge, l'évêque fondateur de l'église narbonnaise ; au XIVe siècle, le prêtre Guillaume Hulard y a composé hymnes et chants en son honneur ; il a aussi remanié l'hagiographie en vue d'une nouvelle élévation de reliques. Dans la cathédrale, c'est le retable de la chapelle Sainte-Marie de Bethléem qui a retenu l'attention : les versets des psaumes pénitentiels inscrivent dans les phylactères de pierre la nécessaire dialectique entre la parole et image. L'après-midi a été consacré à la visite de l'abbaye de Lagrasse, d'où pendant des siècles les mots chantés de la liturgie monastique se sont élevés vers Dieu.

Les communications réunies dans le Cahier 46 sous le titre « Lieux sacrés et espace ecclésial » avaient pu être publiées à la date anniversaire du colloque en 2011, suivant la tradition qui prévaut depuis les origines de la collection. La parution du Cahier 47 a dû en revanche être différée pour des raisons éditoriales. En effet, le Cahier 45 qui correspond au colloque « Jean XXII et le Midi », tenu en 2009, restait en attente. Le comité a pris la décision de donner la priorité à sa publication pour ne pas léser les chercheurs qui y avaient participé. Le Cahier 45, gros volume de 680 pages, a enfin pu paraître à la fin de l'année 2012. Le Cahier 47 se trouvera sur les tables du 49e colloque en juillet 2013, prêt à être feuilleté par les nouveaux conférenciers et les participants. Quant aux actes du colloque 48, qui s'est tenu en juillet 2012 sur le thème de la Réforme grégorienne, leur parution est prévue à l'automne 2013.

Michelle FOURNIÉ
et Daniel LE BLÉVEC

Patrick HENRIET
École Pratique des Hautes Études, Paris

Quelques voies de la parole sacrée



« De ce qu'ils savaient, ils pouvaient inférer qu'un être d'une intelligence infinie, – un être à qui l'*absolu* de l'analyse algébrique serait dévoilé, – n'éprouverait aucune difficulté à suivre tout mouvement imprimé à l'air, – et transmis par l'air à l'éther, – jusque dans ses répercussions les plus lointaines, et même dans une époque infiniment reculée. Il est, en effet, démontrable que chaque mouvement de cette nature *imprimé à l'air* doit *à la fin* agir sur chaque être individuel compris *dans les limites de l'univers ;* – et l'être doué d'une intelligence infinie, – l'être que nous avons imaginé, – pourrait suivre les ondulations lointaines du mouvement, – les suivre, au-delà et toujours au-delà, dans leurs influences sur toutes les particules de la matière, – au-delà et toujours au-delà, dans les modifications qu'elles imposent aux vieilles formes, – ou, en d'autres termes, dans *les créations neuves* qu'elles enfantent – jusqu'à ce qu'il les vît se brisant enfin, et désormais inefficaces, contre le trône de la Divinité ».

Edgard Poe, « Puissance de la parole », dans *Nouvelles histoires extraordinaires*, Paris : Gallimard, 1963 [1ère édition 1845], p. 228 (traduction Charles Baudelaire).

Le troisième verset du premier livre de la Genèse, « Dieu dit 'Que la lumière soit', et la lumière fut », est la première mention de la parole divine. Un peu plus loin (2, 7), le Seigneur crée l'Homme en soufflant dans ses narines « un souffle de vie », un souffle qui sort, comme l'ont bien compris les artistes médiévaux, de sa bouche. En contexte chrétien, La parole de Dieu est assurément l'archétype de toute parole performative, pour reprendre un vocabulaire rendu célèbre par les travaux du linguiste John Austin, particulièrement par son livre traduit en français sous le titre *Quand dire c'est faire* (1962)[1] : la parole performative est celle qui réalise une action par le seul fait de son énonciation, ainsi lorsque le prêtre dit « je te baptise ». Or il n'est sans doute pas exagéré d'avancer qu'en un sens, pour les hommes du Moyen Âge, toute parole émanant de Dieu est performative car « pour le Seigneur, entre le dire et le faire, il n'y a aucune différence ». Cette dernière formule n'est pas comme on pourrait le croire celle de quelque linguiste austinien, puisqu'elle se trouve dans une homélie pour le treizième dimanche après la Pentecôte attribuée à Haymon d'Halberstadt († 853)[2].

Cette parole divine n'est pas moins présente à la fin des temps qu'au début. Dans l'Apocalypse, livre de la révélation généralement qualifié de récit de visions, il est dit dès le second verset du premier livre que Jean attestera la « parole de Dieu ». Heureux celui qui, lisant, entendra « les paroles de la prophétie ». Les derniers versets, adressés à « quiconque entend les paroles de la prophétie de ce livre », sont tout aussi explicites : « si quelqu'un retranche quelque chose des paroles du livre de cette prophétie, Dieu retranchera sa part de l'arbre de vie et de la ville sainte »[3]. Et si la parole de Dieu ou de ses messagers marque le début et la fin des temps, elle est encore présente aux origines de l'incarnation. Le Christ, qui est le Verbe incarné, est en effet conçu dans certains textes patristiques et médiévaux par l'oreille de Marie. L'hymne *Quem terra, pontus, sidera*, parfois attribuée à Venance Fortunat et très répandue tout au long du Moyen Âge, affirme dans la troisième strophe que le Christ a bien été conçu « par l'oreille de la Vierge »[4]; une Annonciation allemande du XV[e] siècle

montre même l'oreille de Marie reliée par une corde à la bouche de Dieu le Père. On sait que chez Rabelais, la naissance de Gargantua dans l'oreille de Gargamelle n'est qu'un détournement du modèle christique[5].

Dans une société chrétienne où l'Église fut durant des siècles l'institution dominante, la liturgie occupait nécessairement une place centrale. Or son point culminant, la transformation du pain et du vin en corps et en sang du Christ, était atteint lorsque le prêtre prononçait les paroles performatives par excellence, *Hoc est enim corpus meum*, puis *Hic est enim calix sanguinis mei*. Dans la tradition médiévale, et tout particulièrement depuis l'époque carolingienne et la première grande querelle eucharistique, on répétait à l'envi qu'au moment où ces paroles étaient prononcées, c'était Jésus en personne et non plus le prêtre qui s'exprimait[6]. De façon générale, la liturgie sacramentelle était le lieu privilégié d'une parole performative qui a fait l'objet d'études multiples depuis quelques années, non seulement sous la plume des liturgistes, mais aussi sous celle des historiens de la philosophie médiévale. D'autres études consacrées aux gestes, à la prédication, à l'hagiographie, au rapport entre écriture et oralité, ont permis de multiplier les angles d'attaque et les questionnements[7]. Dans bien des cas, on a ainsi pu sortir d'un discours purement théologique pour rendre à l'Histoire ce domaine *a priori* soustrait aux chercheurs faute de sources directes, la parole sacrée.

Dans une perspective anthropologique, ainsi que l'écrivait Bronislaw Malinovski en 1935, « le sens d'un mot, d'une phrase ou d'une locution est la modification effective qu'apporte l'énoncé dans la situation à laquelle il est uni »[8]. Il y a donc bien une sorte de performativité de la parole en contexte social. Son étude complète et déborde l'analyse linguistique telle que l'a proposée Austin. Mais si cette remarque vaut pour tout type de parole, elle vaut cependant d'abord et prioritairement, dans le contexte médiéval, pour la parole sacrée : c'est en effet à celle-ci que nos sources permettent d'avoir un accès privilégié, et comme on l'a déjà rappelé, c'est elle qui se voit investie *via* la liturgie d'une efficacité particulière. Cette « parole

sacrée » a fait lors du colloque l'objet d'approches diverses et complémentaires que l'on trouvera rassemblées à la suite de ces quelques lignes, mais dans un cadre méridional conforme aux traditions de Fanjeaux. En effet, si la problématique générale de la parole sacrée vaut pour tout l'Occident médiéval et même pour tous les territoires chrétiens, il importe de ne pas l'aborder sous un angle uniquement anthropologique, ou encore exclusivement théologique, afin de lui rendre toute sa cohérence contextuelle. La parole sacrée, comme la parole en général, ne prend tout son sens que dans la situation où elle est prononcée, et par conséquent dans un contexte de production et de réception spécifique. Il reste à la définir.

Qu'est-ce au juste qu'une « parole sacrée » ? Où commence-t-elle et à partir de quel moment n'est-elle plus qu'une parole tout court ? Est-elle même, comme on le croit communément dans nos sociétés modernes instauratrices d'une différence de nature entre parole et Écrit, est-elle même nécessairement vocale ? Ce sont là des questions complexes et peut-être est-il plus important de les poser au préalable sans y répondre que de donner d'entrée des réponses toute faites. Retenons donc pour l'instant, au moins comme hypothèse de travail, qu'une parole est sacrée lorsqu'elle est prononcée par Dieu, par un être proche de lui (Vierge, anges, saints) ou encore, dans des circonstances bien particulières (liturgiques et sacramentelles en particulier), par les clercs, fonctionnellement médiateurs entre l'ici-bas et l'au-delà ; mais aussi lorsque, inversement, elle s'adresse à ces mêmes personnes ou lorsqu'elle construit un discours à leur propos (lequel peut être vocal mais aussi écrit, les frontières entre ces deux pôles étant souvent floues) ; enfin, lorsqu'elle est prononcée en leur nom et en les prenant à témoin.

Est-il totalement légitime de restreindre une enquête comme celle-ci, soit les formes, les fonctions et le sens de la parole sacrée, à une région dont on ne sait pas très bien a priori si elle offre quelque singularité significative en ce domaine ? Il sera plus facile de répondre après avoir lu les études qui suivent. Je citerai tout de même à titre d'exemple un texte, assez secondaire dans la production de son

auteur, qui suggère qu'une forme de la parole sacrée que l'on pourrait penser universelle, la prière des fidèles devant les reliques, présentait sans doute de notables variantes régionales qui nous échappent aujourd'hui. Dans le récit des miracles de l'évêque italien Maur de Césène († 946), le grand Pierre Damien († 1072) rapporte en effet le cas d'une femme aveugle venue prier devant la tombe du prélat défunt. Or Pierre précise qu'elle le faisait *ex more patriae, verba violenter infringens*, « ainsi que l'on fait dans son pays, en faisant violemment claquer les mots »[9]. Cette femme était venue *de Aquitaniae finibus*, expression assez vague qui peut sans doute désigner tout territoire situé au sud de la Loire et à l'ouest de la Gaule. Pour Pierre, il y avait donc dans ces régions une manière bruyante et insistante de prier qui n'était pas celle de l'Italie. On pourra sur ce point compléter le témoignage de Pierre Damien par celui que livre Marbode de Rennes dans le récit d'un miracle de Robert de la Chaise-Dieu écrit sans doute avant 1078 : un vieil aveugle qui ne cessait de répéter le nom de Robert et qui dérangeait les autres pèlerins y explique en effet comment l'*improbus pulsator* est plus facilement exaucé que le fidèle trop timide[10].

Les communications ont été réparties en trois groupes. La première section traite des différentes formes que peut revêtir la parole sacrée, sans prétendre cependant établir une typologie exhaustive tant la tâche apparaît immense. Parmi les thèmes abordés, plusieurs communications mettront l'accent sur le rapport entre parole et écriture, la seconde étant souvent conçue au Moyen Âge comme un prolongement de la première. On n'oubliera pas le rôle séminal de la Bible, dépositaire et en un sens reliquaire de la parole sacrée par excellence, celle de Dieu. La mise en musique de la parole sacrée sera également prise en considération. Enfin, de façon plus inattendue peut-être, le serment permettra de mesurer à quel point une parole sacrée, ou pour le moins sacralisée, peut être constitutive du lien social. Il en va de même pour la prière des fidèles devant les reliques, qui soude des communautés de prière et rapproche les laïques des saints, des moines et des clercs. C'est peut-être cette

première section qui semblera la plus incomplète, car, il est pour le moins difficile de décider où la typologie doit s'arrêter et si tel ou tel phénomène a droit de cité dans un livre sur la parole sacrée ou s'il s'en éloigne. Je donnerai brièvement deux exemples, non seulement pour rappeler la complexité de toute typologie en la matière, mais aussi afin de suggérer qu'il convient d'envisager la parole sacrée de la façon la plus large possible. Le premier exemple porte sur le statut du silence. Il concerne Durand de Bredon († 1072), abbé de Moissac puis évêque de Toulouse (1059-1072)[11]. Le biographe d'Hugues de Semur, abbé de Cluny entre 1049 et 1109, rapporte que Durand parlait trop et se livrait fréquemment à des plaisanteries inconvenantes au regard de son statut[12]. Après sa mort, il apparut la bouche pleine d'écume à un frère et Hugues dut constituer un groupe de sept moines chargés de conserver un silence total durant sept jours[13]. Il est clair que cette mesure, qui n'est envisagée dans aucun coutumier ou autre texte normatif, visait à effacer les péchés de langue par une quantité de silence jugée équivalente[14]. Il s'agissait ici donc d'un silence liturgique efficace et non d'une simple absence de parole, ce qui suggère que dans certains cas, celui-là pouvait être considéré comme de même nature que celle-ci, avec par conséquent la possibilité d'obtenir les mêmes effets dans les deux cas. Il y a ici un véritable « silence pour les défunts ».

Le second exemple porte sur les mots de la malédiction et l'ensemble des formules écrites ou verbales, qui constituent une sorte de parole performative négative. Leur étude a été totalement renouvelée il y a une vingtaine d'années par un livre de Lester Little qui traite du monde monastique[15]. Mais les moines n'avaient pas le monopole de ces malédictions, qui n'étaient rien d'autre qu'un moyen de provoquer la colère céleste. En effet, ainsi que le rappelle souvent la Bible, et particulièrement l'Ancien Testament, Dieu maudissait volontiers. Dans le célèbre manuscrit du Commentaire de l'Apocalypse par Beatus de Liebana, copié à Saint-Sever (Gascogne) dans le troisième quart du XIe siècle, une image retient particulièrement notre attention (cf. illustration de couverture)[16] : après l'ouverture du septième sceau et alors que quatre trompettes ont déjà sonné,

l'enlumineur a représenté, conformément au texte d'Ap 8, 13, un aigle lançant sa malédiction contre les habitants de la terre face à un ange qui s'apprête à souffler dans sa trompette. *Vae*, *vae*, *vae* (« Malheur, malheur, malheur ! »), lance l'aigle[17]. Comment ne pas considérer cette triple malédiction comme une parole sacrée ? On le voit par ces deux exemples, la parole sacrée peut prendre des formes extrêmement variées voire, dans le cas du silence, paradoxales.

Les communications de la seconde section s'occupent des fonctions de la parole sacrée. La première question qui se pose ici est celle du statut de la langue dans son contexte sociolinguistique. Le latin, langue dominante (« acrolecte » dans la terminologie de Michel Banniard), n'a évidemment ni le même statut ni la même fonction que l'occitan ou toute autre langue dite vernaculaire. Langue de la Bible, il est, pour citer Serge Lusignan, « la manifestation à travers le temps d'une même réalité qui est la parole de Dieu »[18]. Ce qui n'empêche pas de prier en occitan, comme le rappellent plusieurs communications[19]. Les fonctions de la parole sacrée sont assurément multiples, et sans doute faut-il se garder d'établir une hiérarchie, depuis la parole la plus « noble » vers la plus basse, qui renverrait d'abord à nos catégories modernes. Il reste que la liturgie et la prédication s'imposent comme les deux grands piliers de l'institution ecclésiale, la seconde tendant même, à partir du XIIIe siècle, à s'imposer devant la première comme une priorité absolue. Humbert de Romans aurait ainsi dit que « si dans un pays on disait la messe trente ans sans prêcher, et si dans un autre pays on prêchait trente ans sans dire la messe, les gens seraient plus chrétiens dans le pays où on aurait prêché »[20]. Mais la liturgie et la prédication n'épuisent évidemment pas les potentialités de la parole sacrée et l'on se trouve parfois aux marges de l'une ou de l'autre, sans savoir toujours très bien dans quelle catégorie telle ou telle pratique doit être rangée. Ainsi des lectures de l'office du chapitre ou des rites d'exorcisme et d'expulsion du démon par la parole, qui ont à l'évidence leur place au côté d'autres paroles performatives négatives. Certains actes locutoires n'ont pas été traités en tant que tels, particulièrement ceux qui sont constitutifs de pratiques magiques aux limites de l'orthodoxie

chrétienne[21]. Est en revanche abordée la question de la prière des hérétiques, ces derniers entretenant un rapport particulièrement conflictuel avec la notion de parole sacrée chrétienne : rapport conflictuel par l'interprétation radicale du texte biblique, parfois très éloignée du premier sens, le sens historique (récit de la crucifixion par exemple), et parfois très littérale, comme lorsqu'il s'agit de refuser le serment. Rapport conflictuel aussi par le rejet des sacrements chrétiens, de la réalité de la transformation eucharistique ou encore des prières pour les défunts[22]. Quel espace reste-t-il alors à la prière et faut-il encore considérer celle-ci comme chrétienne ? Est également effleurée la question d'une parole efficace non chrétienne, en l'occurrence juive, par le biais de la Kabbale, qui se développe en Espagne et en Languedoc à partir du XII[e] siècle. Plus systématiquement que les études consacrées au monde chrétien, les études récentes sur la Kabbale ont aidé à dépasser le vieux dilemme entre magie et religion au profit du concept de « théurgie », que Kant qualifiait dans la *Faculté de juger* de « folie mystique qui se figure avoir le sentiment d'êtres ultra-sensibles et de pouvoir agir sur eux »[23], et dont Moshe Idel donne la définition suivante : « les opérations visant à influencer la Divinité, principalement dans son propre état ou sa propre dynamique intérieurs, mais parfois aussi dans sa relation avec l'homme. A l'opposé du magicien, le théurge juif ancien et médiéval concentrait son activité sur des valeurs religieuses acceptées[24] ». Sans entrer plus avant dans ces problèmes complexes, qui ont fait l'objet d'analyses très fines de la part du regretté Charles Mopsik, on rappellera que les kabbalistes accordent une efficacité très spéciale aux mots et aux lettres, qui renferment une part de la vérité divine[25]. Sans aller bien entendu aussi loin, les chrétiens pensaient tout de même que les mots renfermaient par eux-mêmes une part de la vérité ou de la sacralité qu'ils avaient pour tâche de signifier. Prenons ainsi ce modèle de sermon pour la croisade prononcé par Bertrand de la Tour (né en 1265), un franciscain qui avait étudié à Toulouse et enseigné à Paris puis à nouveau à Toulouse, avant de devenir ministre provincial d'Aquitaine, puis archevêque de Salerne et cardinal-évêque de Tusculum[26]. Dans ce sermon, Bertrand commente le pronom *is* à

l'accusatif pluriel, soit *eos*, dans le verset de Deutéronome 20, 1, *Non timebis eos, quoniam Dominus Deus tuus tecum est.* Il y explique comment la forme de chaque lettre a un sens précis qui lui permet de « figurer » la réalité (peu importe ici que le texte originel ne soit pas en latin…). Ainsi, le e est « fermé derrière et ouvert devant », ce qui signifie la stupidité des combattants qui protègent leur dos et laissent à découvert leur poitrine[27]. La parole sacrée, ici celle du texte biblique, agit bien sous toutes ses formes. Mais comme le rappelle Bertrand, pour qui la lettre est une *figura* qui dévoile un signifié, la parole sacrée est aussi porteuse d'un sens[28].

Le sens fait donc l'objet d'une troisième série de communications. Qui dit sens dit discours et donc medium. On retrouvera ici certaines questions déjà abordées dans la première partie à propos du rapport entre image, texte et parole. Comment l'image produit-elle un sens en marge du texte, ou mieux encore en utilisant celui-ci sans être dans sa dépendance[29] ? Comment les textes occitans (troubadours, Matfre Ermengaud) traitent-ils la question centrale de la prière, alors même qu'ils sont écrits dans une langue qui n'a pas vocation à exprimer le sacré ? Comment les grands prélats lettrés, enfin, qui écrivent toujours en latin à la fin du Moyen Âge, traitent-ils la parole de Dieu ? Reste la question de la mystique, biaisée dès le commencement tant en ce domaine, presque par définition, la parole sacrée tend au silence… Mais les choses sont parfois plus complexes et il est malaisé de savoir où commence et où s'arrête une expérience authentiquement mystique. Que dire, par exemple, du cas de Constance de Rabastens, dont les révélations, conservées en catalan dans un manuscrit de Moissac, oscillent, comme c'est souvent le cas en cette fin du Moyen Âge, entre illumination et politique[30] ? Nous sommes à l'époque du Grand Schisme et Constance prend parti, de façon d'ailleurs contradictoire, pour le pape de Rome et pour le roi de France. Mais de même que nous avons noté comment la Révélation apocalyptique était une Voix avant d'être un ensemble d'images et de descriptions figurées, de même, les « visions de Constance » sont d'abord des messages laissés par cette « Voix » qui s'exprime dans les cieux[31]. D'où la question que l'on ne peut manquer de se poser, dans ce dossier comme

dans bien d'autres : est-ce ici le sens du message qui prime, ou bien est-ce l'expérience qui consiste à le recevoir ?

Beaucoup de questions donc, qui n'ont pas toutes trouvé une réponse. D'autres ont surgi au cours du colloque. Par petites touches et dans la diversité de ses contributions, ce volume permettra tout de même de comprendre un peu mieux le rôle que les hommes et les femmes du Midi donnaient à la parole sacrée dans les constructions théologiques, dans les rites, dans la pastorale, dans la piété, et plus généralement dans la société.

Notes

Sigles et abréviations

- Alexandre-Bidon, « Écrire le son » : D. Alexandre-Bidon, « Écrire le son au Moyen Âge », dans *Ethnologie française*, 20, 1990, p. 319-328.
- BHL : *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, 2 volumes, Bruxelles : Socii Bollandiani, 1898-1899.
- Bériou, *L'avènement des maîtres* : N. Bériou, *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII[e] siècle*, Paris : Études augustiniennes (Collection des Études Augustiniennes : Moyen-Âge et Temps Modernes, 31-32), 1998, 2 volumes.
- CF : *Cahiers de Fanjeaux*
- Henriet, *La parole et la prière* : P. Henriet, *La parole et la prière au Moyen Âge. Le Verbe efficace dans l'hagiographie des XI[e] et XII[e] siècles*, Bruxelles : De Boeck (Bibliothèque du Moyen Âge, 16), 2000.
- Maier, *Crusade Propaganda and Ideology* : C. T. Maier, *Crusade Propaganda and Ideology. Model Sermons for the Preaching of the Cross*, Cambridge : Cambridge University Press, 2000.
- Mopsik, *Les grands textes* : C. Mopsik, *Les grand textes de la Cabale. Les rites qui font Dieu*, Lagrasse : Verdier, 1993.
- *Le pouvoir des mots au Moyen Âge : Le pouvoir des mots au Moyen Âge, Actes du colloque international de l'Université Lyon II–Lumière des 22-24 juin 2009*, N. Bériou, J.-P. Boudet et I. Rosier-Catach dirs. À paraître.
- *La prière en latin : La prière en latin, de l'Antiquité au XVI[e] siècle. Formes, évolutions, significations*, J.F. Cottier dir., Turnhout : Brepols (Collection d'études médiévales de Nice, 6), 2006.

– Véronèse, « Sauts de langues et parole performative : J. Véronèse, « Sauts de langues et parole performative dans les textes de magie rituelle médiévale (XIIe-XVe siècle) », *Reflets de code-switching dans la documentation médiévale ?*, CEHTL, 2, 2009, Paris, LAMOP (1re éd. en ligne 2011 : http://lamop.univ-paris1.fr/IMG/pdf/article_Julien_Veronese.pdf).
– *Vita Hugonis* : E.H.J. Cowdrey éd., « Memorials of Abbot Hugh of Cluny (1049-1109) », dans *Studi Gregoriani*, 11, 1978, p. 45-109.

[1] J.L. Austin, *Quand dire c'est faire*, Paris : Éditions du Seuil, 1970. La première édition anglo-saxonne (1962) est posthume, Austin étant mort en 1960 ; elle reprend des conférences prononcées à Harvard en 1955. On perd parfois de vue le caractère humoristique du titre, *How to do things with words*. Sur Austin, voir en dernier lieu le volume collectif de S. Laugier et C. Al-Saleh, éds, *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, Hildesheim - Zürich - New York : G. Olms (Europaea Memoria. Reihe I : Studien, 88), 2011. – **[2]** *Sed quia inter dicere Domini et facere nulla est distinctio :* Dixit enim et facta sunt, mandavit et creata sunt (= Ps 148, 5), PL 118, col. 667 B. Texte cité par A. De Saint-Loup, « Les voies du sourd-muet dans l'Occident médiéval », dans D. Jacquart dir., *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Âge. Mélanges d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan*, Genève : Droz-Champion (Hautes études médiévales et modernes, 73), 1994 p. 205-223, ici p. 207. Haymon commente la guérison du sourd par le Christ dans Marc, 7, 31. – **[3]** *(...) servo suo Joanni, qui testimonium perhibuit verbo Dei*, Ap 1, 2 ; *Beatus qui legit et audit verba prophetiae hujus*, Ap 1, 3 ; *Contestor enim omni audienti verba prophetiae libri hujus*, Ap 22, 18 ; *Et si quis diminuerit de verbis libri prophetiae hujus, auferet Deus partem ejus de libro vitae et de civitate sancta*, Ap 22, 19. – **[4]** *Mirantur ergo saecula, / Quod angelus fert semina / Quod aure virgo concipit / Et corde credens parturit*, G.M. Dreves éd., *Lateinische Hymnendichter des Mittelalters*, 2, Leipzig : Fues's Verlag (R. Reisland) (*Analecta hymnica Medii Aevi*, 50), 1907, n° 72, 87. On pourrait citer bien d'autres textes allant dans le même sens, par exemple *Gaude virgo, mater Christi, / quae per aurem concepisti*, G.M. Dreves éd., *Liturgische Reimofficien des Mittelalters*, 4, Leipzig : Reisland (*Analecta hymnica Medii Aevi*, 24), 1896, n° 18, 57. C'est toute la problématique de la conception de Jésus *per aurem* : Y. Hirn, *The Sacred Shrine. A Study of the Poetry and Art of the Catholic Church*, Boston: Beacon Press, 1957 [1ère éd. en suédois, 1909; 1ère éd. en anglais, 1912] 1957, 294-298. – **[5]** Cf. J.M. Fritz, *Paysages sonores du Moyen Âge. Le versant épistémologique*, Paris : Champion (Sciences, Techniques et civilisations du Moyen Âge à l'aube des Lumières, 5), 2000, 289. La conception *per aurem* est ensuite devenue un sujet de satire assez fréquent : cf. par exemple *Les femmes savantes* de Molière (« Elle était fort en peine et me vint demander / Avec une innocence à nulle autre pareille / Si les enfants qu'on fait se faisaient par l'oreille », v. 162-164) ou encore Voltaire dans son *Dictionnaire philosophique*, art. « Généalogie ». – **[6]** Voir en particulier le

texte essentiel de Paschase Radbert, *De corpore et sanguine Christi*, éd. B. Paulus, Turnhout : Brepols (CCCM 16), 1969. – **[7]** Pour la philosophie médiévale et en particulier la grammaire spéculative, I. Rosier-Catach, *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle*, Paris : Vrin, 1994 ; Ead., *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris : Seuil, 2004 ; B. Delaurenti, *La puissance des mots. 'Virtus verborum'. Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Âge*, Paris : Cerf, 2007. Sur la liturgie, voir la mise au point d'É. Palazzo, *Liturgie et société au Moyen Âge*, Paris : Aubier, 2000, p. 31-35, ainsi que L.M. Chauvet, « La fonction du prêtre dans le récit de l'institution à la lumière de la linguistique », *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 56, 1995, p. 41-61 ; J.P. Bouhot, « A propos de l'eucharistie. Linguistique et liturgie », dans *Revue Mabillon*, n.s. 8 (= t. 69), 1997, p. 302-308. Sur les gestes et leurs relations avec la parole, J.-C. Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris : Gallimard, 1990 ; pour la prédication, Bériou, *L'avènement des maîtres ;* pour l'hagiographie, Henriet, *La parole et la prière* ; sur la prière, voir aussi les communications contenues dans *La prière en latin*. Pour le rapport entre Écriture et oralité, P. Chastang, « L'archéologie du texte médiéval », *Bulletin du Centre d'Études médiévales d'Auxerre*, H.S. n° 2, 2008, en ligne : http://cem.revues.org/index8702.html; Idem, « L'archéologie du texte médiéval, autour de travaux récents sur l'écrit au Moyen Âge », *Annales*, 63/2, p. 245-270, et dans une perspective anthropologique générale, W. J. Ong, *Orality and Literacy. The technologizing of the Word*, Londres-New York : Methuen, 1982. Enfin, les actes d'un colloque à paraître: *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*. Citons pour terminer un article anthropologique classique: S.J. Tambiah, « The Magical Power of Words », *Man*, n.s., 3, 1968, p. 175-208, rééd. Dans Id., *Culture, Thought, and Social Actions*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1985, p. 17-59. – **[8]** B. Malinowski, « Théorie ethnographique du mot magique », dans *Jardins de corail*, Paris : La Découverte, 2002, p. 316 (1ère édition de *Coral gardens and their magic* : 1935). Ce chapitre est consacré aux formules magiques comme « actes verbaux » et à leur fonction pragmatique. Cité par C. Severi et J. Bonhomme, « Introduction. Anthropologie et pragmatique », dans *Paroles en actes*, Paris : L'Herne (Cahiers d'anthropologie sociale, 5), 2009, p. 9. – **[9]** PL 144, col. 951 (BHL 5771). Pour l'hagiographie de Pierre Damien et plus particulièrement la Vita de Maur de Césène (de peu postérieure à la *Vita Romualdi*), on consultera U. Longo, *Pier Damiani e l'agiografia. Scrittura, spiritualità, riforma*, à paraître, et déjà « Esiste una santità della riforma del secolo XI » ?, dans *Riforma o restaurazione ? La cristianità nel passaggio dal primo al secondo millennio: persistenze e novità*, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) : Il segno dei Gabrielli (Atti del XXVI Convegno del Centro di studi avellaniti), 2006, p. 51-69. – **[10]** Marbode de Rennes, *Vita beati Roberti*, II, 11, éd. A. Degl'Innocenti, Florence : Giunti, 1995, p. 58-60. Sur l'œuvre hagiographique de Marbode, Ead., *L'opera agiografica di Marbodo di Rennes*, Spolète : Centro italiano di studi sull'alto medioevo (Biblioteca

di « Medioevo latino ». Collana della Società internazionale per lo studio del Medioevo latino, 3), 1990. Sur cet épisode, P. Henriet, « *Invocatio santificatorum nominum*. Efficacité de la prière et société chrétienne (IXe-XIIe siècle) », *La prière en latin*, p. 229-244, ici p. 241-243. **[11]** Sur Durand de Bredon, voir A. Müssigbrod, *Die Abtei von Moissac, 1050-1150. Zu einem Zentrum cluniacensischen Mönchtums in Südwestfrankreich*, Munich : W. Fink (Münstersche Mittelalter-Schriften, 58), 1988, 75-109. – **[12]** *Hic circumspectus per caetera, uerba risum mouentia sepe incautius proferabat*, Gilon, *Vita Hugonis* (BHL 4007), I, 21, p. 45-109, ici 69. Je me permets de renvoyer à P. Henriet, *La parole et la prière*, 82. – **[13]** (…) *precepit ut septem fratres una ebdomada pro defuncto taciturnitatem proprii oris continuarent*, Gilon, *Vita Hugonis*, 70. La rupture du silence avant terme par l'un des moines oblige Hugues à ordonner de recommencer l'ensemble du processus, cette fois-ci avec succès. – **[14]** Sur la notion de péchés de langue, voir C. Casagrande et S. Vecchio, *Péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, Paris : Cerf, 1991. – **[15]** L. Little, *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in Romanesque France*, Ithaca-Londres : Cornell University Press, 1993, et déjà Id., « La morphologie des malédictions monastiques », *Annales. Économie, Sociétés, Civilisations*, 34, 1979, p. 43-60. – **[16]** Sur le Beatus de Saint-Sever, voir J. Williams, *The Illustrated Beatus. A Corpus of the Illustrations of the Commentary on the Apocalypse. 3. The Tenth and Eleventh Centuries*, Londres : Harvey Miller, 1998, 44-57 (avec une bibliographie exhaustive jusqu'en 1998), et les études recueillies dans *Commentaires sur l'Apocalypse et le Livre de Daniel* [volume d'études accompagnant le facsimilé du manuscrit lat. 8878 de la Bnf], Madrid : Edilan (Códices artisticos, 7) ; Daniel M. Candelario Castilla, « Comentarios al Apocalypsis y al Libro de, El Beato de Saint-Sever : Comentarios y ciclo de imagenes » [commentaire accompagnant le facsimilé du manuscrit], Madrid : Club Bibliófilo Versol (Coleccion manuscritos, 4), 2010. – **[17]** Je n'ai découvert qu'après la tenue du colloque que Danièle Alexandre-Bidon avait déjà utilisé cette magnifique image, mais dans une tout autre perspective, dans son bel article « Écrire le son », p. 322. – **[18]** S. Lusignan, *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIIIe et XIVe siècles*, Paris-Montréal : Vrin-Presses de l'université de Montréal, 1987, ainsi que Anita Guerreau, « Valeurs et usages de l'Écrit », M. Sot dir., *Histoire culturelle de la France*, 1. *Le Moyen Âge*, Paris : Seuil, 1997, 121. – **[19]** On trouvera la liste des manuscrits de prière en occitan dans C. Brunel, *Bibliographie des manuscrits littéraires en ancien provençal*, Paris : Droz, 1935 (reprint Genève-Marseille : Slatkine, 1973) et P. Davies, *Glanures occitanes recueillies dans trois livres d'Heures (fin XIVe siècle-XVe siècle)*, Glasgow, 1993. On prêche aussi en occitan : M. Zink, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris : Honoré Champion (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge, 4), 1976. – **[20]** Cité par N. Bériou, *L'avènement des maîtres*, I, 603, note 10, qui renvoie à Y. Congar, « La relation entre culte ou sacrement et prédication de la Parole »,

Concilium, 33, 1968, p. 53-61. – **[21]** Voir en particulier Véronèse, « Sauts de langues et parole performative » ; Id., « La parole efficace dans la magie rituelle médiévale », dans *Le pouvoir des mots au Moyen Âge, op. cit.* – **[22]** D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure : Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris : Aubier, 1998 ; M. Lauwers, « *Dicunt vivorum beneficia nichil prodesse defunctis*. Histoire d'un thème polémique (XIe-XIIe siècles) », dans *Inventer l'hérésie ? Polémiques anti-hérétiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, M. Zerner dir., Nice : Z'éditions (Collection du Centre d'Études Médiévales de Nice, 2), 1998, p. 157-192 ; H. Taviani-Carozzi, « La mort et l'hérésie : des hérétiques de l'an Mil à Pierre de Bruis et à Henri dit de Lausanne », dans *La mort et l'au-delà en France méridionale (XIIe-XVe siècle)*, Toulouse : Privat (CF, 33), 1998, p. 121-158 ; P. Jiménez Sánchez, *Les catharismes. Modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe-XIIIe siècles)*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2008 (index, s.v. « prières »). – **[23]** E. Kant, *Critique de la faculté de juger* (intr. et trad. A. Philonenko), Section II, Dialectique, §89, Paris : Vrin, 1993, 418. – **[24]** M. Idel, *Kabbalah, New Perspectives*, New Haven: Yale University Press, 1988, 157; cité par Mopsik, *Les grands textes*, 27. Véronèse, « Sauts de langue et parole performative », p. 99, note 6, donne une définition sans doute un peu plus restrictive : « Par théurgie, on désigne une pratique qui ne suppose pas la contrainte ». Mopsik, *Les grands textes*, 39, propose de « réserver le mot magie aux actes ayant une visée surnaturelle qui sont accomplis dans un but étranger aux préoccupations et aux valeurs de la religion instituée » et rappelle, 28, que « le 'théurge' juif agit sur le divin dans un cadre religieux prédéterminé, le magicien juif opère en dehors de toute contrainte de cet ordre ». – **[25]** Mopsik, *Les grands textes*, particulièrement le chapitre « Théurgie, magie et religion : les mots et les choses », 18-41. – **[26]** Sur Bertrand de la Tour, voir J. Goyens, « Bertrand de la Tour », *Dictionnaire d'Histoire et de géographie ecclésiastiques*, VIII, col. 1084, P. Gauchat, *Cardinal Bertrand de Turre. His Participation in the Theological Controversy concerning the Poverty of Christ and the Apostles under Pope John XXII*, Rome : Tipografia Poliglotta Vaticana, 1930, et en dernier lieu P. Nold, « Jean XXIII et le franciscain Bertrand de la Tour : anatomie d'une relation », dans *Jean XXII et le Midi*, Toulouse : Privat (CF, 45), Toulouse, 2012, p. 339-355. – **[27]** *Eos. (...) Erunt hodie hostes vestri, favente Domino, sine discretione ideo dispositi ad moriendum, quod habet per 'e', que est littera clausa post et ante aperta : stultus enim est pugnans qui tergum munit et pectus immune relinquit*, Maier éd., *Crusade Propaganda and Ideology*, § 3, 232 (avec une coquille dans la traduction suivante : « 'e', which is a letter closed in front and open in the back », 233, puisque la réalité aussi bien que le texte disent le contraire). La suite du texte commente le « o » et le « s ». – **[28]** *In hoc pronomine sunt tres littere, per quas casus hostium figuratur*, Maier, *Crusade Propaganda and Ideology*, § 3, 232. – **[29]** Et comment peut-elle représenter le son par des conventions ou avec une inventivité qui lui sont propres ? Cf. sur ce point Alexandre-Bidon, « Écrire le son ». – **[30]** Sur Constance, voir

J.-P. Hiver-Bérenguier, *Constance de Rabastens, mystique de Dieu ou de Gaston Fébus ?*, Toulouse : Privat (Le Midi et son histoire, 7), 1984 ; R. Cabié, « Une mystique ? Réflexions sur Constance de Rabastens », dans *La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIIIe-XIVe siècle)*, Toulouse : Privat (CF, 23), 1988, p. 37-55 ; R. Blumenfeld-Kosinski, « Constance de Rabastens: Politics and visionary Experience in the Time of the Great Schism », *Mystics Quarterly*, 25, 1999, p. 147-168 ; H. Charpentier, « La fin des temps dans le *Livre des oraisons* de Gaston Fébus et les *Révélations* de Constance de Rabastens », *Fin des temps et temps de la fin dans l'univers médiéval*, Aix-en-Provence : Centre universitaire d'études et de recherches médiévales d'Aix (Senefiance, 33), 1993, p. 145-162. – **[31]** Texte des Révélations dans A. Pagès et N. Valois, « Les Révélations de Constance de Rabastens et le schisme d'occident (1384-86) », *Annales du Midi*, 8, 1896, p. 149-278. Tentative de comparaison entre la légitimité donnée par la *visio Dei* (Hildegarde de Bingen) ou la *vox Dei* (Jeanne d'Arc) dans A. Obermeier et R. Kennison, « The Privileging of *Visio* over *Vox* in the mystical Experiences of Hildegard of Bingen and Joan of Arc », *Mystics Quarterly*, 23, 1997, p. 137-167.

I

FORMES

Vincent DEBIAIS
CNRS, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, Poitiers

Au-delà de l'efficacité. Figurer les paroles de Dieu et du Christ dans les images monumentales romanes



La relation entre parole et écriture est évidente dès lors que s'institue l'incarnation de la Parole dans la matière sensible, la pratique graphique devenant, par analogie d'abord, par essence ensuite, une autre modalité de l'incarnation. Des liens ont été très tôt établis entre *verbum* et *scriptura*, deux formes complémentaires de la Révélation chrétienne. Ce schéma complexe, liant de façon immanente une parole insaisissable, d'essence divine, et une chair sensible, souffrante et mortelle, se densifie encore par la valeur efficace accordée, dès le récit biblique, à la fixation de la parole dans un système graphique devenant à son tour signe du plan divin. Le cœur de ce schéma concerne la sensibilisation du *logos*, sa capacité à occuper le temps et l'espace d'une représentation, ou plutôt d'une *présentification*, soit-elle celle de l'écriture ou celle de l'image. C'est sur cette difficulté phénoménologique que se greffent les interrogations médiévales sur l'image et sa capacité à rendre visible la divinité. Si chacune de ces modalités de mises en voir de Dieu – corporalité, écriture, image – possède ses particularités théologiques, elles constituent cependant les déclinaisons d'une même

question : comment mettre en signe ce qu'est Dieu ? Si l'écriture et l'image transmettent la vérité des données spirituelles selon des modalités différentes, ni l'une ni l'autre ne permet explicitement de rendre visible l'essence de Dieu mais produit des constructions, visuelles et/ou intellectuelles, permettant de le rendre lisible[2]. Ce n'est pas le lieu de faire ici un résumé des débats, nombreux surtout au haut Moyen Âge, quant à la légitimité des images de Dieu ou du Christ en Occident. Notons simplement que la fixation par la représentation, manuscrite ou monumentale, du *Verbum* (que saint Augustin qualifie d'ineffable, d'impossible à comprendre et à connaître) pose évidemment de nombreuses questions aux artistes du Moyen Âge[3] ; et c'est d'autant plus le cas quand les images font le choix de placer une représentation iconographique de Dieu ou du Christ, et la figuration des paroles qui leur sont attribuées dans une même construction visuelle.

Ce sont ces images monumentales qui vont nous retenir dans la mesure où elles sont un cas à part dans la présentification du divin. Les inscriptions peintes ou sculptées auprès des images du Christ sont très nombreuses, comme elles le sont pour l'ensemble des images médiévales, quel que soit leur thème ; elles transcrivent très souvent les paroles prononcées par le ou les personnage(s)[4]. Ce n'est pas là une spécificité de l'image monumentale, les représentations manuscrites offrant elles aussi de nombreux exemples de paroles rapportées, sur des livres ou des phylactères. L'écriture épigraphique, par le lien particulier qu'entretiennent texte et matière, accorde cependant à la parole transcrite une existence sensible plus importante encore, l'inscription transformant véritablement l'acte de langage en objet écrit, en quantité de matière inscrite. Le rouleau déplié par un personnage dans un manuscrit signifie, par sa forme et sa couleur, une action dans l'image comme le font dans le monde monumental les gestes d'allocution sans figuration épigraphique[5]. Quand il accueille l'inscription dans une sculpture, le livre (ou le phylactère) est réellement livre (ou phylactère) : c'est la parole entrée dans la matière qui s'affiche désormais physiquement au cul-de-four d'une abside ou au tympan d'une façade[6].

Dans le cadre de cette courte étude, on ne s'intéressera pas tant au contenu des inscriptions, très variable et dans la plupart des cas bien étudié[7], qu'au dispositif choisi par les artistes pour figurer la parole de Dieu ou du Christ. On ne fera pas non plus ici un corpus exhaustif des images médiévales figurant les paroles de Dieu ou du Christ, corpus sans intérêt documentaire dans la mesure où ce que l'on évoquera, en se gardant de dresser un inventaire des dispositifs épigraphiques, peut s'appliquer avec plus ou moins d'exactitude à bien d'autres images. Il s'agira donc plutôt de mettre à l'épreuve de ce que l'on sait de la parole sacrée médiévale, deux ensembles précis d'images, principalement produites dans le Midi de la France, afin de déterminer en quoi l'épigraphie contribue à une meilleure compréhension des modalités de la représentation de Dieu au Moyen Âge central[8].

I. L'ALPHA ET L'OMEGA

Dans les images monumentales, la citation biblique la plus couramment reprise à l'époque romane est justement l'une des paroles prononcées par le Christ, et non des moindres ! Il s'agit de l'affirmation de la divinité illimitée du Juge dans l'Apocalypse : « Je suis l'alpha et l'oméga, le début et la fin[9] ». On la retrouve sous diverses formes dans un très grand nombre d'images parousiaques dans la peinture murale ou la sculpture, mais aussi dans l'orfèvrerie et bientôt dans le vitrail.

La citation in extenso

La citation apparaît toutefois rarement dans ces images comme telle, c'est-à-dire comme la reprise *in extenso* de la phrase prononcée au discours direct par le Christ, conformément au texte de

l'Apocalypse. C'est le cas au portail sud du baptistère de Parme (début du XIIIe siècle) où le Christ dans un médaillon porte un livre sur lequel on lit l'inscription : *Ego sum alpha et O*. Au tympan du portail ouest de l'église Saint-Sauveur de Millstatt (Autriche), daté vers 1170, on a gravé sur le livre tenu par le Christ[10] : *Ego sum alpha et ω* (fig. 1). Au Musée archéologique national de Madrid[11], on conserve un relief en marbre (première moitié du XIIe siècle) représentant le Christ avec, sur le nimbe, l'inscription : *Ego sum A et ω*. Dans ces trois exemples, il s'agit d'une représentation du Christ qui, d'un point de vue iconographique, ne présente pas d'incompatibilité avec le récit apocalyptique. Ce n'est pas le cas sur une tapisserie de la cathédrale d'Halberstadt, réalisée autour de 1150, où la phrase *Ego sum alpha et +* a été tissée sur un phylactère tenu par Dieu s'adressant à Abraham dans le cadre d'un récit vétérotestamentaire[12]. Si l'épisode peut être de nature théophanique, la reprise d'Ap 1, 8 n'a pas de sens parousiaque, mais doit être considérée plutôt comme une démonstration de la toute-puissance divine (qui s'exprime dans la suite de la tapisserie par la grossesse miraculeuse de Sarah). Il faut également évoquer les inscriptions reprenant la suite du texte biblique : *principium et finis* ; celle-ci est rarement citée en tant que parole réellement prononcée par le Christ, à l'exception du texte reproduit sur le livre du tympan d'enfeu provenant de Saint-Bénigne de Dijon[13] (seconde moitié du XIIe siècle) et aujourd'hui conservé au musée (fig. 2). Sur le livre on lit : *Sum finis, sum principium mundique creator*. Quand elle est utilisée dans le cadre d'un commentaire plus global de l'image (notamment autour de la notion de temps, comme à Dijon par exemple), la citation entre dans une composition textuelle plus dense qui s'émancipe du livre ou d'un autre support de l'écriture pouvant figurer la parole prononcée.

Deux constats s'imposent. La citation *in extenso* du texte apocalyptique prend place dans ces exemples sur un support particulier (le livre, le phylactère ou le nimbe) qui peuvent effectivement mettre en signes un acte de parole (au moins pour les deux premiers), conformément à la source biblique. Second constat : à l'image de ce que l'on peut voir dans les manuscrits, les inscriptions peuvent faire le choix



Fig. 1 : Millstatt (Autriche), église Saint-Sauveur, tympan (c. 1170). *Cliché DI.*

Fig. 2 : Dijon, musée archéologique, tympan de Saint-Bénigne (seconde moitié du XII[e] siècle). *Cliché S. Biay.*

de figurer les lettres alpha et oméga – en tant que signe alphabétique, A et ω ou Ω – plutôt que le mot qui les désigne et permet leur vocalisation dans le discours direct. C'est le témoignage d'un processus de mise en image de la parole, d'un passage du syllabique à l'iconique. La mention des deux lettres alpha et oméga peut dès lors glisser du cadre strict de la citation (du rapport du discours direct) à celui de l'évocation biblique. Elles ne renverront plus uniquement aux trois versets de l'Apocalypse où le Christ se dit le principe et la fin, mais à l'ensemble de la manifestation parousiaque au cours de laquelle Dieu affirme sa totalité et son infinité.

Les lettres seules

Les deux lettres sont alors mentionnées seules dans des figurations qui peuvent être qualifiées de « parousiaques », comme sur le devant d'autel de San Pere de Ripoll, conservé aujourd'hui au Musée épiscopal de Vic[14] (Catalogne, seconde moitié du XIIe siècle), sur le plat supérieur de la reliure d'évangéliaire du Trésor de la collégiale de Roncevaux[15] (Navarre, début du XIIIe siècle), sur le livre tenu par le Christ du tympan de Lugon-et-l'Ile-du-Carnay (Gironde), daté de la fin du XIe siècle[16], mais aussi dans des images de nature différente. Dans ces exemples, les inscriptions sont placées sur un livre et conservent, d'un point de vue iconographique du moins, une certaine relation avec le discours direct, même si les exemples d'Halberstadt ou Madrid montrent qu'une distinction aussi tranchée entre écriture, parole et image est en contradiction avec les procédés créatifs du « visuel » tels qu'ils sont mis en œuvre pas les artistes médiévaux. Ce schéma complexe définit le principe de l'*Intermedialität* médiévale qui empêche un cloisonnement trop strict entre écriture, parole et figuration[17].

Dans les représentations parousiaques, les lettres alpha et oméga s'émancipent souvent du livre que tient le Christ dans sa main gauche – et sur lequel on reviendra dans la seconde partie de cet article – pour venir flanquer la figure christique au niveau des épaules ou du nimbe,

comme on le voit par exemple au linteau de l'église de Saint-André-de-Sorède (XIe-XIIe siècles)[18] (fig. 3). Elles ne sont plus dès lors mises en images comme les paroles prononcées par le Christ dans l'Apocalypse mais doivent bien davantage être envisagées comme un élément iconographique supplémentaire dans la représentation du Christ en majesté. Symbole de la toute-puissance du Seigneur et de l'achèvement qui se manifeste dans l'instauration du royaume de Dieu, les lettres alpha et oméga sont déjà dans la révélation de Jean une « image » du Christ, une paraphrase de ce qu'il est. Comme le livre, le geste de bénédiction, la mandorle ou les quatre Vivants, elles deviennent, dans l'image, de nouvelles propriétés d'un type iconographique donné[19]. Ne peut-on pas envisager cependant, de façon simultanée, une référence à la parole prononcée ? En faisant par exemple du geste de bénédiction un geste de parole, les deux lettres devenant le contenu de cette énonciation ? Les deux lettres seraient alors une fixation sous forme d'image de la parole d'éternité sortant de la bouche du Christ dans le mouvement ascendant souligné par le bras droit. Sans pouvoir assurer cette lecture, notons que cette densité sémantique des lettres (entre image du Christ et signe de ses paroles) est assez conforme à la conception médiévale du signe alphabétique, comme en témoigne par exemple la place de l'alphabet dans le rituel de consécration de l'église[20] ou encore l'assimilation des lettres au Christ en dehors de toute figuration, comme dans certaines constructions autour de la croix ou du chrisme dans le monde hispanique, ou de constructions végétales dans quelques églises du Sud de la France[21].

La figuration des lettres alpha et oméga dans les images monumentales appartient ainsi davantage au domaine iconique qu'à celui de l'écriture – en ce qu'elle est fixation d'un discours inscrit dans la temporalité de l'énonciation. On remarquera par exemple cette dimension plastique sur le devant d'autel de la cathédrale de Perpignan (XIIe siècle) où les lettres alpha et oméga qui flanquent le nimbe du Christ ont été placées dans un ordre différent[22], l'oméga à droite de la tête, l'alpha à gauche, dans un principe non linéaire de lecture des signes qui fait passer la dimension syllabique au second plan, au-delà de l'image elle-même. Cette conclusion liminaire invite à penser la



Fig. 3 : Saint-André-de-Sorède, église, tympan (XIe-XIIe siècle). *Cliché CIFM*.

parole, soit-elle celle du Verbe en personne, du point de vue de l'image. L'écriture va alors recevoir dans la mise en place épigraphique une dimension plastique primordiale. La valeur d'attribut que l'on a pu accorder à l'alpha et l'oméga ne saurait d'autre part se limiter à ces deux lettres et concerne en réalité la plupart des objets pouvant devenir champ épigraphique et recevoir un texte dans les représentations du Christ.

II. LA PAROLE SUR LE LIVRE

Au premier rang des éléments servant à figurer les paroles de Dieu ou du Christ dans l'image se trouve le livre. Signe d'autorité, indice de la transmission d'un savoir, manifestation iconographique d'un échange ou de l'Écriture elle-même, le livre concerne des personnages variés dans les images et ne reçoit pas de façon systématique de complément épigraphique, comme en témoignent les représentations des évangélistes, des prophètes ou des saints. C'est le dispositif le plus courant pour le Christ, en particulier dans les représentations théophaniques du type *majestas Domini*.

Le livre et la majestas Domini

Le livre constitue un élément à part entière de la mise en image du récit apocalyptique, conformément à Ap 5, 1-11 ; il sert de trait d'union entre la vision de l'Anonyme et l'intronisation de l'Agneau. L'ensemble de la tradition exégétique a interprété le livre tenu par le Trônant, inscrit sur les deux faces (ou à l'intérieur et « par derrière », en fonction de la traduction du grec), comme une image de l'unité des deux Testaments, donc de la révélation biblique[23]. L'image double du Juge et de l'Agneau réunis *par contact* dans l'objet du livre est quant à elle une allégorie de la double nature – humaine et divine – du

Christ[24]. Le fait que l'Agneau prenne de son propre fait le livre des mains du Juge constitue enfin une image de l'acceptation volontaire de son sacrifice par le Christ[25]. Il y a donc, dans l'image du livre, l'idée récurrente de révélation et d'accomplissement d'une part[26], et dans le système des récapitulations, une valeur efficace du livre : c'est par lui que progresse la vision de Jean, que l'on passe de la contemplation du Trônant à l'adoration de l'Agneau, à l'accomplissement du Jugement par l'ouverture des sceaux, et enfin la lecture du contenu. Une telle capacité du livre à activer le récit doit être prise en compte au moment d'envisager les inscriptions qui prennent place sur ce support.

Dans les exemples les plus anciens de *majestas Domini*, le Christ tient dans sa main droite un rouleau replié et scellé[27]. Pour que l'on y trouve une inscription, il faut dans tous les cas que le livre soit ouvert, présentant ainsi de face une ou deux page(s), ou que le rouleau soit déplié, à l'horizontale ou à la verticale[28]. La parole prononcée par le Christ par l'intermédiaire de l'inscription se place donc après l'ouverture des sept sceaux, ouverture interprétée par l'exégèse comme l'accomplissement de la vérité des Testaments et le moyen de parvenir à la connaissance intime de la révélation. Les textes inscrits sur le livre ouvert ou le rouleau déplié sont donc des paroles ultimes.

Aucune image médiévale n'a fait le choix, à ma connaissance, d'inscrire sur le livre tenu par le Christ en majesté ce qu'il doit contenir selon le récit apocalyptique, c'est-à-dire une liste de noms. Le livre pris par l'Agneau en Ap 5 est en effet selon l'exégèse le livre de vie (l'*alius liber* d'Ap 20, 12) dont il est question au moment du Jugement dernier. Comment expliquer dès lors la nature des inscriptions tracées sur le livre du Christ en majesté et qui ne suivent pas le texte biblique (celui-ci ne pouvant, de fait, pas être considéré comme la source directe de l'image) ? Le choix du livre pour les inscriptions peut sans doute s'expliquer par le fait que l'exégèse apocalyptique fait du livre de la vision d'Ap 5 une image du Christ lui-même. Haimon d'Auxerre affirme ainsi que « ce livre, qui est la vie, représente le Seigneur Jésus Christ qui donna sa vie pour ses fidèles »[29]. Pour

Ambroise Autpert, le livre, dans la vision de l'Anonyme, est une anticipation de la face rayonnante de Dieu ; il est la dimension christique du Juge avant l'intronisation de l'Agneau[30].

Par la nature du support, qui unit de façon essentielle le livre au Christ, l'inscription ne présente pas une vérité de type pastoral ou dogmatique, mais une vérité absolue et atemporelle, une « forme ultime de la Sagesse » pour Bruno de Segni[31]. C'est pourquoi elle va donner à lire une parole que le Christ a dans la plupart des cas lui-même prononcée dans le Nouveau Testament et dans laquelle il se dit et se définit. Comme l'a fait très justement remarqué Robert Favreau, la plupart de ces textes est tiré de l'évangile de Jean[32] ; au premier rang de ces citations, on trouve Jn 8, 12 : *Ego sum lux mundi* que l'on rencontre, par exemple, dans les peintures murales de Sant Climent de Taüll au XIIe siècle[33] ou sur le devant d'autel (aujourd'hui perdu) de Saint-Genis-des-Fontaines (XIIe siècle)[34]. Le livre porte également les paroles d'inspiration johannique dans lesquelles le Christ se dit « pain de vie », « fontaine de vie », « porte », « vérité » ou « salut ». Sur le cul-de-four de l'église San Nicolò d'Olgiasca di Piona (près de Côme), le livre du Christ en majesté porte l'inscription[35] : *Ego sum lux mundi, via, veritas, alpha et Ω*. Les peintures du XIIIe siècle, aujourd'hui refaites, de l'église de Panjas (Gers) présentaient sur le livre du Christ une phrase composée à partir de Jn 8, 12 et Jn 14, 6[36] : *Ego sum lux mundi, via et veritas et vita*. Dans tous les cas, il s'agit pour le Christ de mettre par écrit l'indicible. La Vérité, le Salut, la Porte constituent autant de déclinaisons d'une même réalité transcendante qui n'est pas représentée par l'image, mais suggérée par sa localisation particulière au sein de l'édifice, par la symbolique de l'élément ou du lieu architectural, et par l'écho des paroles reproduites dans l'inscription : le Christ est la lumière à l'abside, il est la porte au tympan, il est le salut au-dessus de l'autel, etc. On assiste donc, dans le cas de la *majestas Domini*, à une mise en abîme dans laquelle le Christ-Juge se présente lui-même au monde sous la forme d'un livre, livre qui proclame par l'écrit la réalité essentielle de Dieu.

La dimension particulière du livre d'Ap 5 et son utilisation dans la *majestas Domini* pour la révélation de l'essence christique expliquent

que l'on trouve sur ce support des paroles qui n'ont pas été prononcées par le Christ dans le récit biblique (ou en tout cas, dans l'Apocalypse), mais qui participent à l'affirmation de sa nature divine. C'est le cas sur l'une des premières images de majesté, conservée à Thessalonique[37], dans laquelle le Christ tient un rouleau déplié portant une inscription paraphrasant Is 25, 9-10 : *In die illa ecce Deus noster iste expectavimus eum et salvabit nos iste Dominus sustinuimus eum exultabimus et laetabimur in salutari eius*. Sur la châsse aujourd'hui perdue de Royes[38] (XIIe siècle), le livre tenu par le Christ bénissant portait l'inscription *Ego sum qui sum*, tirée d'Ex 3, 14, tout comme la *majestas Domini* du tympan disparu de l'église de Vermenton[39] (XIIe siècle). Ces affirmations radicales de la divinité du Christ sont à mettre en relation avec l'inscription de l'alpha et de l'oméga sur le livre tenu par le Juge ou par l'enfant et, de façon plus générale, avec l'habitude d'identifier le fils par le Père, notamment dans les images manuscrites[40]. Quelques exemples épigraphiques vont dans le même sens. Les mosaïques du VIe siècle de Saint-Michel *in Africisco* de Ravenne[41] (aujourd'hui à Berlin) montrent le Christ tenant un livre ouvert sur lequel sont inscrites deux affirmations néotestamentaires qu'il a effectivement prononcées en Jn 14, 9 (*Qui vidit me vidit et patrem*) et Jn 10, 30 (*Ego et pater unum sumus*). La reliure du sacramentaire de Ratmann à la cathédrale d'Hildesheim (1159) présente quant à elle le Christ tenant un livre sur lequel on a tracé une citation du Lévitique qui affirme : *Ego sum Dominus Deus vester*[42] ; de part et d'autre du nimbe crucifère, on voit également l'alpha et l'oméga (fig. 4).

Le livre en dehors de l'Apocalypse

Quand on quitte les images du type *majestas Domini*, le Christ n'est presque jamais accompagné d'un livre, conformément au texte biblique. Il faut toutefois réserver une place particulière à la *Traditio legis*[43] qui pourrait *de facto*, en suivant H.L. Kessler[44], être incluse dans le type des images théophaniques, dans la mesure où elle constitue un pendant néotestamentaire à la révélation du Sinaï ; le livre



Fig. 4 : Hildesheim (Allemagne), cathédrale, trésor sacramentaire de Ratmann, reliure, plat supérieur (1159). *Cliché DI.*

ou le rouleau tendu aux apôtres est le signe de la transmission de l'enseignement initialement dispensé par oral par le Christ (et rappelé dans le geste d'allocution)[45]. Dans la *Traditio legis*, le livre, moins fréquent que le rouleau, porte très souvent des inscriptions mais qui ne reprennent pas, pour la plupart, des paroles attribuées à Dieu ou au Christ[46], à l'exception de ce que l'on devine encore dans les fresques de la chapelle de Berzé-la-Ville (Saône-et-Loire) peintes au tout début du XIIe siècle (1105-1108) ; le Christ tend à Pierre un rouleau sur lequel on lit : *Ecce ego dispongo vobis sicut disposuit mihi pater meus regnum*, citation approchée de Lc 22, 29[47] (fig. 5).

Dans les autres images, la présence du livre, dans la mesure où elle ne correspond pas au contenu du récit peut être interprétée comme un dispositif pour introduire l'écriture dans la scène. Au centre du tympan aujourd'hui déposé dans l'église de Cabestany (XIIe siècle), le Christ apparaît, dans une construction assez difficile à lire d'un point de vue iconographique, à une femme, la Vierge d'après l'interprétation classique de l'image, à moins qu'il ne s'agisse de Marie-Madeleine[48] (fig. 6). Il importe beaucoup plus pour notre propos de relever que le Christ est représenté en position frontale, effectue un geste de bénédiction/allocution de la main droite et tient un livre dans la main gauche sur lequel on devine le mot *pax*. Même si le mot ne constitue pas seul une citation biblique, il s'agit effectivement d'une parole prononcée par le Christ lors de ses apparitions aux apôtres[49]. Si c'est bien grâce à la consécration du pain que les disciples reconnaissent le maître, la salutation de paix permet de faire le lien entre le dernier repas et la résurrection, et de proclamer le retour du Christ parmi les apôtres. L'affirmation de la paix sur le livre de Cabestany est, en ce sens, comme l'*Ego sum lux mundi* des *majestas Domini* ; il devient une proclamation de l'essence christologique plus qu'un élément de dialogue dans une image narrative. De fait, la construction du tympan de Cabestany permet difficilement de considérer un *déroulement* dans l'image centrale (qu'elle représente la glorification de la Vierge ou le *Noli me tangere*), à la différence de ce que l'on peut voir dans les deux scènes latérales. La frontalité du Christ le situe en dehors de toute relation narrative avec les deux

Fig. 5 : Berzé-la-Ville, chapelle, *Traditio legis* (1105-1108). *Cliché CESCM.*



Fig. 6 : Cabestany, église, tympan déposé (XIIᵉ siècle). *Cliché CIFM.*

autres personnages ; l'inscription sur le livre ne joue aucun rôle dans une mise en séquence, par le discours direct, des événements iconographiques. L'élément épigraphique, avec l'introduction du mot *pax*, appartient davantage à la création de l'*image* du Christ qu'à la construction narrative du récit.

Le Christ porte également un livre sur le relief de l'apparition aux disciples[50] provenant de San Pere de Rodes (seconde moitié du XII[e] siècle), aujourd'hui conservé au Musée Frederic Ramès de Barcelone (fig. 7)[51]. Le Christ se présente aux apôtres en marchant sur l'eau ; il tient un livre sur lequel on lit cette fois *in extenso* la phrase *pax vobis*. La scène est clairement narrative, comme le précise l'inscription placée au-dessus du relief : *Ubi Dominus aparuit discipulis in mari*. Elle met effectivement en image, de façon très dynamique, la rencontre entre Jésus et les hommes pris de panique au milieu des flots. Dans l'Évangile, le Christ ne prononce pas la phrase qu'il adressera plusieurs fois à ses disciples après la résurrection[52]. C'est pourtant le choix du sculpteur ici ; il introduit l'écriture dans l'image en reprenant la citation qui constitue, par anticipation, une affirmation de la présence messianique de Jésus parmi les hommes. L'introduction de cette phrase transforme le sens du miracle. Il ne s'agit plus seulement de démontrer la puissance de Jésus sur la nature, mais d'inscrire cet épisode dans l'histoire de son sacrifice, avec, en perspective, sa résurrection et l'institution de son royaume.

La citation *pax vobis* est sans doute, en dehors des images de *majestas Domini*, la parole biblique la plus fréquemment associée à la représentation du Christ et elle prend place, dans presque tous les cas, sur le livre. Le choix de ce support pour la matérialisation de paroles précises du Christ n'est jamais anodin. Le livre n'est pas simplement un dispositif pratique pour l'introduction de l'écriture dans l'image et on trouve d'autres formes épigraphiques pour les paroles de Jésus. Dans la *majestas Domini* comme dans les images narratives, le livre est choisi pour proclamer les éléments de la définition ontologique du Christ, pour dire ce qu'il est dans le monde actuel (dans le cas de Cabestany ou de San Pere de Rodes) ou dans le royaume des cieux (dans le cas des visions théophaniques). Il faut



Fig. 7 : Barcelone, musée Frederic Ramès (prov. : San Pere de Rodes, seconde moitié du XIIe siècle), relief de l'apparition aux disciples. *Cliché CR.*

poser comme arrière-plan à ce processus de signification que le livre *est* le Christ conformément à l'exégèse apocalyptique. Rien se saurait proclamer avec plus de transcendance *ce qu'il est* que le support signe du Verbe fait chair, la parole incarnée dans la matière[53].

CONCLUSION

Il y aurait beaucoup à dire sur la capacité de l'écriture médiévale à activer l'*in presentia* du divin dans le monde sensible[54]. La figuration des paroles de Dieu et du Christ dans les images monumentales y contribuent très largement par le recours à une série de dispositifs plus ou moins complexes qui augmentent l'épaisseur symbolique de l'acte d'allocution et qui crée une tension entre une ontologie qui s'énonce et une ontologie qui agit. La dimension sacrée de ces paroles n'est pas obtenue par la localisation du texte auprès de la figuration plastique de Dieu ou du Christ mais en raison de la nature même de la Parole. Comme le montre Patrick Henriet dans ce volume et dans un contexte spécifiquement méridional, il y a dans tous les cas une mise en abîme très riche de sens ; le lieu de l'image peinte ou sculptée dans l'église est le lieu où résonnent les paroles de Dieu comme résonnent les paroles des lectures et des sacrements, dans une création permanente d'un lieu efficace où s'opère le salut.

Notes

Sigles et abréviations

- Boulnois, « Au-delà de l'image » : O. Boulnois, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge (Ve-XVIe siècle)*, Paris : Seuil, 2008.
- Christe, *L'Apocalypse de Jean* : Y. Christe, *L'Apocalypse de Jean : sens et développement de ses visions synthétiques*, Paris : Picard, 1996.
- *CIFM : Corpus des inscriptions de la France médiévale.*
- *CCCM : Corpus Christianorum, continuatio medievalis.*
- *CR : Catalunya Romànica.*

– Debiais, « L'écriture » : V. Debiais, « L'écriture dans l'image peinte romane. Questions de méthodes et perspectives », *Viator*, 41, 2010, p. 95-125.
– *DI* : *Deutsche Inschriften.*
– Favreau, « Des inscriptions » : R. Favreau, « Des inscriptions pour l'image du Christ », dans *Qu'est-ce que nommer ?*, p. 169-185.
– *Le maître* : *Le maître de Cabestany*, La Pierre-qui-Vire : Zodiaque, 2000.
– *PL* : *Patrologie latine.*
– Poilpré, *Majestas Domini* : A.-O. Poilpré, *Majestas Domini. Une image de l'Église en Occident (Ve-IXe siècle)*, Paris : Cerf, 2005.
– *Qu'est-ce que nommer ?* : *Qu'est-ce que nommer ? L'image légendée entre monde monastique et pensée scolastique*, Ch. Heck (dir.), Turnhout : Brepols, 2010.

[1] Boulnois, *Au-delà de l'image*, 78. – **[2]** Augustin, *Homélies sur l'Évangile de Jean*, XXIV, 1 : « La peinture se voit d'une manière, les lettres d'une autre. Lorsque tu vois une peinture, tout ce que tu fais est de la voir et de la louer ; lorsque tu vois des lettres, ce n'est pas tout, parce que tu es encore invité à les lire ». Cité par Boulnois, *Au-delà de l'image*, 75. – **[3]** C'est pourquoi H. Kessler, en commentant le distique de Baudri de Bourgueil qui identifie la double nature du Christ dans les images théophaniques, parle à juste titre de l'anxiété qui s'exprime dans l'art médiéval. Voir H.L. Kessler, *Neither God nor Man. Words, Images and the Medieval Anxiety about Art*, Berlin : Rombach, 2007, 137 et 142. – **[4]** Sur ce sujet, on verra en particulier Ch. Heck, « Un nouveau statut de la parole ? L'image légendée entre énoncé, commentaire, et parole émise », dans *Qu'est-ce que nommer ?*, 7-28 et Debiais, « L'écriture », 95-125. – **[5]** Les gestes d'allocution ou les postures de dialogues ne seront pas étudiés dans cette courte étude dans la mesure où ils ignorent la pratique épigraphique ; sur ces questions, on verra Fr. Garnier, *Le langage de l'image au Moyen Age. II, Grammaire des gestes*, Paris : Le Léopard d'or, 1989. – **[6]** V. Debiais, « L'écriture épigraphique et son rapport à la matière », dans *La mise en voir du Verbe dans la culture chrétienne occidentale du Haut Moyen Âge*, dir. I. Marchesin, V. Anger, Paris, 2011 (à paraître). – **[7]** Robert Favreau a déjà eu l'occasion de faire ailleurs le point sur les inscriptions destinées au Christ, qu'il s'agisse de paroles rapportées ou d'un commentaire plus général de l'image. En nous appuyant sur son recensement, je m'arrêterai pour ma part sur les données épigraphiques en lien avec un énoncé prononcé ou attribué au Christ. Favreau, « Des inscriptions », 169-185. – **[8]** Il serait tout à fait artificiel de séparer l'étude des dispositifs de l'écriture de celle des scènes dans lesquelles les paroles du Christ sont figurées ; les deux sont intimement liés, non seulement dans la construction des images mais aussi dans le statut de l'écrit. L'étude que nous proposons comporte une autre difficulté méthodologique dans la mesure où le fait de ne prendre en compte que la figuration des paroles prononcées par Dieu ou par

le Christ laissent penser *a priori* qu'on leur a réservé un traitement particulier, différent de celui affecté aux phrases attribuées aux autres personnages représentées dans l'image. On verra en fait que les dispositifs diffèrent à peine, en tout cas pas de façon assez significative pour que l'on envisage le recours à des formes spécifiquement christiques ou divines de la figuration de l'écriture dans l'image. – **[9]** Ap 1, 8 ; 21, 6, 22, 13. – **[10]** *DI* 24, 1, n° 3. – **[11]** Favreau, « Des inscriptions », 169. Le relief provient de l'église Santiago de Vigo. Le Christ porte également un livre sur lequel on lit l'inscription : *Deus et eternus omnipotens et clemens omniaque gubernans*, sorte de titulature universelle du Seigneur qui le définit par essence comme le tout-puissant, en écho à la phrase sculptée avec une très grande élégance sur le nimbe. Voir *L'art roman. Catalogue*, Barcelone, 1961, 565, n° 1880. – **[12]** *DI* 75, 10, 24-25. – **[13]** *CIFM* 20, 28, 33-34, fig. 10 et 13. – **[14]** *CR* X, 343. – **[15]** *Navarre Romane*, La Pierre-qui-Vire : Zodiaque, 1967, 348-349. – **[16]** *CIFM* 5, G 25, 112-113, fig. 72. – **[17]** Sur le principe d'intermédialité, voir R. Wetzel, F. Flückiger, « Pour une approche croisée de la médialité médiévale », dans *Au-delà de l'illustration. Texte et image au Moyen Âge. Approches méthodologiques et pratiques*, Zürich : Chronos, 2009, 7-18. – **[18]** *CIFM* 11, 116, 136, fig. 105. – **[19]** Dans le déambulatoire de la cathédrale Saint-Étienne de Bourges, le vitrail de l'Apocalypse montre une représentation du Christ à l'épée portant les sept sceaux ; sur la lame, près du pommeau, on a peint les deux lettres d'Ap 1, 8. Cette inscription, comme l'image dans son ensemble, est difficile à interpréter mais il semble évident que l'on ne peut assimiler le texte à une reprise, même lointaine, de la citation biblique. Il faut sans doute y voir l'introduction du glaive comme signe de la parole prononcée par le Juge, comme au tympan de Lalande-de-Fronsac (Gironde). – **[20]** Voir l'article de C. Treffort, « *Opus litterarum*. L'inscription alphabétique et le rite de consécration de l'église (IXe-XIIe siècle) », *Cahiers de civilisation médiévale*, 53, 2010, 153-180 et son compte-rendu par P. Stiernemann, « L'inscription alphabétique : de la consécration de l'église à l'apprentissage de la lecture et autres usages », *Bulletin monumental*, 2011, t. 169, n° 1, 73-76. – **[21]** On verra par exemple le chapiteau de l'église de Jaillans (*CIFM* 16, D 36, 145-146, fig. 93-94). – **[22]** *CIFM* 11, 90, 110, fig. 84. – **[23]** Sur la tradition exégétique de l'Apocalypse, on verra l'excellent bilan de Christe, *L'Apocalypse de Jean*. – **[24]** Bède, *Explanatio Apocalypsis*, l. 3, chap. 22, *PL* 93, col. 205 ; voir aussi Richard de Saint-Victor, *In Apocalypsim libri septem*, l. 2, chap. 5, *PL* 196, col. 757 : *Et venit, et accepit de dextera sedentis in throno librum. Per carnis assumptionem venit ad humanam cognitionem. Accepit secundum humanitatem de dextera sedentis in throno (id est a Verbo sibi unito) librum aperiendum, id est promissum solvendum*. – **[25]** Ambroise Autpert, *In Apocalypsin*, III, CCCM 27, 264. – **[26]** *Ibid.*, 390. – **[27]** Poilpré, *Majestas Domini*. – **[28]** Dans le cas d'un livre fermé ou d'un *rotulus* replié, il faut toujours supposer que l'écriture existe sur le support (qui devient signe de sa présence) et ainsi supposer que l'on a figuré des inscriptions invisibles dans l'image. –

[29] Haimon d'Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, l. 7, chap. 20, *PL* 117, 1190 : *Alius autem liber, qui est vitae, dominum Jesum Christum significat, qui vitam suis fidelibus tribuit.* – **[30]** Ambroise Autpert, *In Apocalypsin*, V, CCCM 27, 390. – **[31]** Bruno de Segni, *Expositio in Apocalypsin*, l. 2, chap 5, *PL* 165, 629. – **[32]** Favreau, « Des inscriptions », 172. – **[33]** *CR* I, 323-324. – **[34]** *CIFM* 11, 119, 140-141, fig. 107-108. – **[35]** O. Zastrow, *Affreschi romanici nella provincia di Como*, Lecce : Banca popolare di Lecco, 1984, fig. 189. – **[36]** *CIFM* 6, G 59, 63-64. – **[37]** P. Skubiszewski, « *Majestas Domini* et liturgie », dans *À la confluence de nos disciplines. Actes du colloque du cinquantenaire du CESCM, Poitiers, 2004*, Turnhout : Brepols, 2005, 309-407, ici 318. – **[38]** P. Marchegay, « Communication d'un fragment d'une histoire manuscrite de l'abbaye de Saint-Florent de Saumur par D. Jean Huynes, religieux de cette abbaye sur la Translation des reliques de saint Florent de Roye à Saumur », *Bibliothèque de l'Ecole des chartes*, 1841, t. III, 476 et 481-482. – **[39]** *CIFM* 21, 205, p. 228. – **[40]** Londres, British Library, add. 14788, fol. 6v. : « Le Christ trône sur l'arc-en-ciel, flanqué de l'alpha et l'oméga, au centre des scènes de la création. L'arc-en-ciel fait allusion à la seconde venue du Christ pour le Jugement, ce qui développe l'allusion des lettres grecques au début et à la fin des temps, tandis que l'inscription sur le livre, *Ego sum qui sum*, l'identifie à Yavhé ». Cité par J. Wirth, *L'image romane*, Paris : Cerf, 1999, 218. – **[41]** Cité par Christe, *L'Apocalypse de Jean*, 83 ; sur ces mosaïques, voir A. Effenberger, *Das Mosaik aus der Kirche San Michele in Affricisco zu Ravenna : ein Kunstwerk in der Frühchristlich-byzantinischen Sammlung*, Berlin, 1989. – **[42]** Lv 11, 14 ; *DI* 58, 36, 240-241. – **[43]** Sur le thème de la *Traditio legis*, on verra en particulier l'article de mise au point de M.B. Rasmussen, « *Traditio Legis* ? », *Cahiers archéologiques*, 47, 1999, 5-37. – **[44]** H.L. Kessler, « Aliter enim videtur pictura, alitee videntur litterae : reading medicval pictures », *Scrivere e leggere nell'alto mediocvo,* Spolète : CISAM, 2012, 101-727. – **[45]** Poilpré, *Majestas Domini*, 79. – **[46]** Les inscriptions peintes ou gravées dans les scènes de *Traditio legis* mériteraient une étude spécifique ; on renverra d'ici là au travail d'A.-O. Poilpré qui accorde quelques belles pages à ce sujet. – **[47]** *CIFM* 19, N 15, 72-74, fig. 80 ; au sujet de ces peintures, voir É. Palazzo, « L'iconographie des fresques de Berzé-la-Ville dans le contexte de la réforme grégorienne et de la liturgie clunisienne », *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 19, 1988, 169-182 et la reprise de cet article important par Y. Christe, « À propos des peintures de Berzé-la-Ville », *Cahiers archéologiques*, 44, 1996, 77-84. – **[48]** Pour l'inscription, voir *CIFM* 11, 23, 30, fig. 18 ; pour une étude générale de cette œuvre, voir les pages de Francine Saunier dans *Le maître*, 48-56. Dans la partie gauche du tympan, on voit la résurrection de la Vierge ; à droite, on peut reconnaître la scène de son assomption. L'auteur voit au centre une représentation de la glorification de la Vierge, avec l'incrédulité de Thomas, à gauche. Une série d'éléments permettrait, à notre avis, de discuter l'interprétation de l'image centrale pour y voir plutôt une représentation du *Noli me tangere* ou, dans tous les cas, une scène d'apparition. La

détermination de la nature « iconographique » du livre par l'inscription du mot *pax* invite notamment à ne pas voir dans ce détail une image du « livre des Écritures ». – **[49]** Lc 24, 36 et Jn 20, 21 et 26. – **[50]** Mt 14, 25-31 ; Mc 6, 48 ; Jn 6, 19. – **[51]** *CR* I, 103 et *CR* XXIII, 312-313. Ce relief serait lui aussi dû au maître de Cabestany, ce qui peut donner une explication quant à la répétition du livre comme dispositif dans deux objets pourtant fort différents. – **[52]** On ne suivra pas ici l'interprétation que fournissent Jordi Camps et Immaculada Lorés dans *Le maître*, 116 ; on peut en effet lire que « Le thème représenté sur le bas-relief, autrefois décrit comme celui de la *Vocation des apôtres*, est en réalité, d'après la lecture des inscriptions qui y figurent, tant celle qui somme le bas-relief : *ubi dominus aparuit discipulis in mari* que celle inscrite sur le livre que tient le Christ : *pax vobis*, le récit de l'apparition du Christ aux apôtres après sa résurrection, selon l'évangile de Jean ». Si le Christ ressuscité apparaît effectivement aux apôtres au bord du lac de Tibériade en Jn 21, 1-15, il ne prononce pas les mots inscrits ici sur le livre. De plus, l'iconographie semble, au-delà de l'épigraphie, sans ambiguïté ; elle suit d'assez prêt Mt 14, 25-31 puisque le personnage que l'on peut identifier comme Pierre, au plus près du Christ, semble effectivement mettre un pied hors de la barque à l'invitation du Seigneur ; de même, le geste de bénédiction touchant la main pourrait mettre en image Mt 14, 31 : *et continuo Iesus extendens manum adprehendit eum*. – **[53]** Sur le rapport entre le livre et le corps, on verra l'article d'É. Palazzo, « Le livre-corps à l'époque carolingienne et son rôle dans la liturgie de la messe et sa théologie », *Quaestiones Medii Aevi Novae*, 15, 2010, 32-63. – **[54]** Sur l'*in presentia*, voir É. Palazzo, « Art, Liturgy and the Fife Senses in the Early Middle Age », *Viator* 41, n° 1, 2010, 25-56, not. 42.

Guy LOBRICHON
Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse

La parole des réformateurs du Midi : l'apport des bibles méridionales (Aquitaine, Languedoc, Provence, XIe-XIIe siècles)



La parole des réformateurs enchante parce qu'elle excelle dans l'ambiguïté. Ces gens savent parler comme une bible, ce qui signifie tout à la fois que leur maîtrise de la rhétorique et du beau langage persuade et convainc, qu'ils nourrissent leurs discours, lettres et homélies des fleurs de la Bible, que leur voix résonne comme celle des prophètes bibliques et qu'ils se posent eux-mêmes ou sont identifiés comme les locuteurs passionnés de la parole divine. Saisir la parole sacrée, c'est pour l'historien repérer et scruter la matérialité de cette parole, en restaurer et reconstituer la vitalité au sein d'une société que je circonscris en l'enserrant dans la chronologie étroite de la réforme dite grégorienne, plutôt la réforme ecclésiastique de la seconde moitié du XIe siècle et dans l'étroit corpus des Ecritures saintes, tant latines que vernaculaires, du christianisme latin du Sud du royaume de France. La matière de la parole sacrée se compose en l'occurrence de livres et de règlements : soit, d'une part, des instruments concrets destinés à sa reproduction et à sa diffusion – les livres avant tout, reliure, parchemin, texte et décoration, le mobilier d'exposition –, d'autre part des cadres institutionnels ou lieux de sa proclamation dans l'église ou la chapelle, lors des rites liturgiques de

la messe ou de l'office et, hors liturgie, dans les assemblées publiques ou dans les réunions restreintes des confrères, enfin les formes de son énonciation, qu'il s'agisse de la lecture individuelle, privée, silencieuse ou de la lecture publique à voix haute sur le même ton ou chantée, cantillée. Parler comme une bible, c'est en somme davantage que s'approprier les livres sacrés pour en distiller les messages multiples. C'est s'approprier la langue, le vocabulaire, les thèmes de la Bible, s'en faire le prophète ; mais c'est aussi en capturer le potentiel afin de répandre le verbe d'une autorité individuelle, parfois jusque dans le livre physique et matériel de la Bible et ainsi convaincre, enthousiasmer. Nous avons oublié cela beaucoup trop. Il nous aurait suffi pourtant de relire les *Libri carolini* de 792-793 : dans cet ouvrage commandé par le roi franc Charlemagne, les maîtres de l'heure rappelaient, découvraient peut-être que la Bible supplée fort bien aux images. Ils affirmaient haut et fort que la réalité matérielle des livres saints et de la Parole sacrée vaut bien toutes les reliques et a la même puissance que la Croix, voire que le sacrement de l'autel[2].

I. QU'EST-CE QU'UNE BIBLE AUX XIe-XIIe SIÈCLES ?

Les médiévistes européens, rarement intéressés au processus d'adaptation des bibles dans les sociétés occidentales du haut Moyen Âge, se sont longtemps débarrassés d'une telle question en renvoyant cavalièrement aux travaux d'un grand découvreur tel que Samuel Berger, puis aux grandes synthèses des historiens de l'exégèse biblique[3]. Les années 1980 ont à cet égard marqué un tournant. On voit aujourd'hui comment l'histoire de la Parole sacrée a pris forme, comment l'apparence matérielle et le contenu des bibles ont évolué au cours du Moyen Âge. Les bibles subissent continûment des mises à jour et des adaptations nécessitées par la multiplication des lecteurs et la variation des usages du Livre. Un bref regard de comptable sur les bibles portables du XIIIe siècle originaires de France et d'Italie,

répandues en masse, permet d'affirmer qu'elles atteignent dans ce même siècle un pic de diffusion qui domine de haut toute la période des IX[e]-XV[e] siècle[4]. Elles donnent l'image canonique, en somme, des bibles latines de l'Ouest européen. Or une bible de ce temps ne contient pas que les écrits tenus pour canoniques et reçus comme tels par les églises de l'Occident chrétien.

La pratique de la Bible dans les communautés de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge a conduit à charger le texte sacré d'apparats et d'insertions propres à en faciliter l'usage. Ce sont d'abord des *indicateurs bibliothéconomiques*, soit des indications de stichométrie en fin de certains livres (héritées de l'Antiquité, elles disparaissent peu à peu jusque vers 1200), des signatures de cahiers, des colophons, menaces d'anathème, ex-libris et cotes de bibliothèques. On y ajoute des *aides à la lecture*, de trois types : soit des tables de matières sous forme de divisions du texte en chapitres, soit des prologues, soit des tables des canons. Les concepteurs des bibles complètes (pandectes) à la fin de l'Antiquité avaient inséré des tables de chapitres (*Capitula*), généralement numérotés, en tête de certains livres ; les numéros identifiaient ainsi des unités textuelles et scandaient le libellé du texte, mais les copistes se libéraient parfois de ce surcroît de travail[5]. Plusieurs séries ont coexisté longtemps, avant que l'on n'expérimente, au XII[e] siècle, d'autres divisions concurrentes, jusqu'au temps, vers 1220, où une nouvelle division – attribuée souvent à Étienne Langton, s'impose par-dessus les précédentes. Les tables, elles disparaissent au XIII[e] siècle, parce qu'elles sont devenues illisibles, incompatibles avec les nouvelles « capitulations » des livres bibliques. On a équipé en outre les bibles de prologues, préambules et « argumenta » reçus de la tradition ecclésiastique et placés au seuil et en introduction de certains livres bibliques. Ces additions ponctuent des groupements de livres – le Pentateuque, les Évangiles, les Épîtres de Paul : elles favorisent ainsi une perception d'ensemble de la parole divine et procurent une introduction (*accessus*) à l'œuvre en cause. La tradition patristique – depuis Eusèbe de Césarée, avait de surcroît imposé des *tables des canons en tête des Évangiles* ; elles établissaient des correspondances synoptiques entre les Évangiles en

renvoyant à des divisions antiques du texte. Elles étaient devenues inutiles, mais on les a maintenues dans les bibles de grand luxe jusqu'en plein XIIe siècle parce qu'elles contribuaient élégamment à la splendeur du livre ; elles ont disparu ensuite au XIIIe siècle. Les illustrations, isolées ou en cycle iconographique, n'ont pas pour seule finalité d'embellir le livre : disposées en des points stratégiques, elles contribuent également à diviser le contenu en grandes sections identifiables par une image liminaire, tels les « portraits » – symboles des évangélistes[6].

D'autres insertions venaient en complément : tout d'abord des corrections textuelles qui témoignaient du respect de la parole sacrée. Marginales ou interlinéaires, ces corrections sont apportées soit par le réviseur du manuscrit au terme de la copie d'un cahier ou de l'ensemble du texte, soit, à partir du milieu du XIIIe siècle, par un lecteur accoutumé aux « Correctoires » contemporains (dominicains ou franciscains), soit par un utilisateur ultérieur qui aura voulu mettre le texte copié en accord avec le texte reçu dans son église ou dans son temps. Ensuite, des marques personnelles de lecture, qu'il s'agisse de gloses marginales apposées par le possesseur ou de renvois à des passages synoptiques (concordances). On ajoute aussi, en fin de la bible, des instruments d'interprétation : les plus courants, *Interpretationes nominum hebraicorum* ou Glossaires *Aaz*, etc., sont installés dans les bibles à partir du XIIIe siècle. D'autres assistants documentaires, en l'occurrence des tables des épîtres et évangiles pour les jours de l'année (*Capitulare evangeliorum*), etc., ou des indications de lectures liturgiques, parfois des calendriers liturgiques (courants dans les psautiers, ils sont moins fréquents dans les bibles complètes) avec indication des lectures principales du jour et des renvois aux livres bibliques d'où les lectures sont extraites[7]. Cela peut aller jusqu'à la copie d'*ordines* liturgiques et de décisions d'un chapitre cathédral sur la lecture de la Bible à l'office canonial, comme dans les deux bibles atlantes de Genève et Sion[8]. Ces additions sont d'une grande importance : elles ont permis tout récemment de démontrer de façon décisive et irréfutable l'utilisation physique de bibles de très grandes dimensions dans le chœur des chanoines, contre l'opinion prévalant

jusqu'alors d'une fonction purement symbolique de ces livres[9]. Le cas des bibles atlantes ne saurait être utilisé comme la preuve d'une pratique antérieure[10], mais les grandes bibles produites à Tours entre 800 et 853 pourraient avoir été produites pour la lecture publique dans l'église[11], non seulement dans les églises des moines, mais aussi et principalement dans les cathédrales et les grandes collégiales.

Quel que soit le type d'annexe, on constate que, dans tous les cas, l'objectif était de faciliter l'exploitation du livre et de ses parties par les lecteurs, d'établir la communication entre la parole sacrée et ses destinataires. Or l'usage a fait apparaître des textes d'une autre nature, qui ne sont pas des compléments habituels, qui échappent même à toute corrélation avec la Bible et sont néanmoins liés au caractère particulier du livre sacré. Ces insertions non bibliques – à dire vrai des intrusions, dans certaines bibles médiévales – forment le point focal de mon intervention. Le cas le plus simple est celui des peintures sans rapport explicite avec le discours de la Bible[12], certaines pages frontispice de grandes bibles exaltent néanmoins le roi ou empereur régnant, commanditaire ou non, afin de le situer dans l'histoire de la rédemption et de le camper dans l'interprétation typologique, de l'histoire biblique à l'histoire chrétienne. Les exemples les plus fameux en sont la page ultime de la première Bible de Charles le Chauve ou Bible de Vivien, la page de dédicace de la Bible de Saint-Paul-hors-les-Murs ou la peinture de la « Fontaine de Vie » dans l'Évangéliaire de Godescalc[13]. Or, aux XIe et XIIe siècles, d'autres inclusions témoignent d'une métamorphose du Livre dans les perceptions contemporaines.

II. QU'EST-CE QU'UNE BIBLE MÉRIDIONALE ?

Les études sur les bibles méridionales ont progressé récemment avec l'apparition d'outils propices à une réévaluation. On connaît ainsi les principales bibles produites dans l'espace méridional – entendons

par là celui que recouvre le domaine linguistique de l'occitan médiéval ; parmi ces livres, les bibles complètes requièrent l'attention, en raison de la présence d'exemples curieux dans plusieurs d'entre elles. De Samuel Berger[14] à Walter Cahn, leur dénombrement a fait émerger quelque vingt-quatre exemplaires copiés entre 1000 et 1200 environ, malheureusement dépecés et amputés souvent d'une partie des livres bibliques ; je n'en retiens ici qu'une dizaine, tous issus des *scriptoria* et ateliers méridionaux entre environ 1050 et 1150[15]. Ces bibles, apparentées par leur présentation, par l'ordre des livres[16], ne dérogent guère aux pratiques en vigueur dans l'Ouest européen. Comme souvent ailleurs, leurs promoteurs écartent les grandes images de dédicace en hommage au commanditaire. Alors que celles-ci subsistent dans quelques manuscrits destinés à la Germanie, les concepteurs de bibles dans le Sud du royaume de France et en Italie du Nord expulsent les pages grandioses autrefois dédiées à l'empereur ou au roi ; ils les refoulent vers d'autres types de livres, en particulier les livres d'images ou paraphrases dont on sait la qualité tout au long des XIIe-XVe siècle. Le psautier, livre par excellence de la prière au souverain Dieu, ne diffère pas de l'usage majoritaire en Occident qui préconise le psautier gallican – d'origine monastique, depuis le VIIIe siècle. Point de psautier triple associant sur la même page les trois versions gallicane, romaine (chantée à Saint-Pierre de Rome, à Milan et à Saint-Marc de Venise, mais écartée par les concepteurs des bibles « atlantes ») et hébraïque (hiéronymienne)[17]. Est-ce à dire que les méridionaux se contenteraient d'une identité par défaut ? Rien n'est moins sûr. Je remarque tout de suite que les maîtres méridionaux qui travaillent sur la Bible au tournant des XIe-XIIe siècles se distinguent de ceux du Nord par leur défiance à l'égard des innovations scolaires. Ils savent qu'un courant puissant pousse à repenser les méthodes d'enseignement, les formes de communication et les pratiques de la Bible dans les écoles cathédrales et dans les monastères du Nord, mais n'en ont cure. Ils ignorent le mouvement en cours, semblent le refuser jusque dans le second quart du XIIe siècle. Au nom, probablement, d'une fidélité à l'enseignement patristique, un glossateur d'Albi récuse à l'extrême fin du XIe siècle

l'immixtion de la parole humaine dans la colonne vouée à la Parole divine. Pendant ce temps, les maîtres du Nord n'entretenaient pas de tels scrupules et gonflaient hardiment de gloses les espaces interlinéaires de la colonne portant le texte biblique[18].

Toute révérence due au livre saint et à la Parole qu'il dispense, les concepteurs méridionaux ne sont jamais contraints à suivre aveuglément les traditions des églises franques sous contrôle du pouvoir royal. Ils créent des espaces de résistance ou d'identité propre jusque dans leurs bibles. L'apparat ordinaire de certains livres est altéré, sans bruit. On glisse dans plusieurs manuscrits des préfaces anomiques. Une série de quatre préfaces à Iob (y compris « la rare pièce débutant par le *Philippus quidam expositor* ») caractérise deux des bibles méridionales, la bible de Saint-Yrieix et celle de Yale[19]. De même, dans les Évangiles de Perpignan, Luc est précédé de deux préfaces inconnues par ailleurs (*Cum in diuinis atque sacris uoluminibus* + *Igitur caritatis duribus*), et l'évangile de Jean a bénéficié d'une pareille attention[20]. Les traditions locales demeurent puissantes dans le Sud de la France, mais sont marquées profondément par d'anciennes influences, wisigothiques ou tout au moins ibériques comme l'avait relevé autrefois Samuel Berger à qui il suffit ici de renvoyer. On sait grâce à lui qu'une bible originaire vraisemblablement de Moissac (BnF lat. 7) recèle des sommaires du Pentateuque d'origine espagnole et que les *capitula* des Nombres y sont identiques à ceux de la bible de Huesca et de la bible languedocienne de Londres BL Harley 4772-4773[21]. En d'autres termes, le poids des traditions carolingiennes et celui des innovations récentes, bourguignonnes notamment, n'a pu écraser la mémoire des origines wisigothiques.

Mais le Sud ne s'abandonne-t-il qu'au tropisme ibérique ? Une série de marqueurs positifs incite à pointer une révérence à la rive d'en face et particulièrement à Rome. Cela ne devrait pas surprendre, bien qu'une telle idée puisse gêner la doxa coutumière en terre occitane. Entre 1050 et 1140 environ, les clercs du Sud sont sous pression ; la fréquence des assemblées conciliaires organisées par les légats romains le montre assez[22]. Les ecclésiastiques scrutent attentivement les innovations romaines afin de renvoyer quelques signaux positifs.

Ils n'imitent pas seulement la taille géante de bibles qui ont pu trouver place dans des églises modestes. Surtout, dès la fin du XIe siècle, ils donnent à l'initiale de la Genèse le même éclat qui s'affiche dans les bibles atlantes de Rome et d'Italie centrale depuis 1050 environ. Peu après 1100, le peintre des scènes de la Création dans la Bible Harley, formé peut-être par un maître italien, coule ainsi le premier verset de la Genèse dans le cadre rectangulaire de l'initiale I et dispose verticalement la création du soleil et de la lune, celle des oiseaux, la séparation équilibrée des eaux et de la terre, la création des animaux terrestres et l'extraction d'Ève de la côte d'Adam[23]. Artistes et copistes méridionaux ne sont pas seuls à se lancer sur cette voie – ceux des Bibles de Lobbes (Goderan, 1084) et de Stavelot (par Goderannus et Ernestus, 1097) en font autant[24] ; ils se placent tous en réalité dans le sillage d'une initiative décidément romaine accompagnant la réforme ecclésiastique au milieu du XIe siècle. Les évêques et les abbés du Sud de la France ont découvert certainement les « bibles atlantes » à l'occasion des synodes et conciles réunis par les papes et les légats, en Italie ou en France du Sud et du Sud-Ouest. L'aspect massif et la décoration de ces bibles imitent l'idéal-type de l'identité romaine. Cela ne signifie pas cependant que les Méridionaux baissent pavillon devant les officiers des légats pontificaux et les légats eux-mêmes, omniprésents en Provence et Languedoc.

III. DES IMMIXTIONS TRÈS PARTICULIÈRES

Jusqu'ici, la pertinence des insertions n'est pas discutable. En revanche, voici que des copistes du Sud logent à l'intérieur de certaines bibles des additions étranges ; ils ne les glissent pas sur des feuillets ajoutés, mais utilisent les réserves de pages vides. Ils choisissent des fragments de chroniques, tel l'extrait d'Isidore de Séville qu'on lit dans le second volume d'une bible peut-être albigeoise aujourd'hui à New Haven[25], aussi des tableaux historiques, comme

des généalogies d'Adam et Ève et des Rois d'Israël. On en rencontre parfois dans des bibles du Nord – ainsi dans la Bible de Foigny ; ces additions caractérisent cependant mieux les bibles du Sud. Celle d'Auch contient, entre Malachie et Isaïe, un tableau des Âges du monde, des rois bibliques, d'Assyrie, de Babylone et de Perse en relation avec l'histoire des prophètes[26] ; de même la chronologie des rois d'Israël à la fin du quatrième livre des Rois dans la bible languedocienne de Londres (BL, Harley 4772) et au seuil du premier livre des Chroniques (ou Paralipomènes) dans Grenoble BM 15 et une bible de la moyenne vallée du Rhône (Lyon BM 410). Sans nul doute, les concepteurs de ces bibles ont puisé l'idée de ces chroniques et tableaux historiques dans les manuscrits ibériques, notamment ceux de la tradition de León[27]. Ils manifestaient ainsi leur souci d'établir des correspondances entre l'histoire sacrée et l'histoire universelle. La geste locale se reliait de la même manière à l'histoire de la rédemption : l'incipit d'une fameuse lettre apocryphe de saint Martial aux Bordelais, copié vers 1100 à la fin du second volume de la deuxième bible de Saint-Martial de Limoges, prenait place dans les épîtres de saint Paul, se teintait ainsi d'un surcroît d'authenticité consolidant l'apostolicité de Martial, premier apôtre de l'Aquitaine[28]. Ces années-là, le metteur en scène d'un évangéliaire méridional donnait le sens même de la première croisade en incorporant un guide de Terre sainte au livre des péricopes évangéliques[29] : le pèlerinage des guerriers s'achevait dans un parcours de la Terre sainte où l'histoire tout entière devait finir, selon les prophéties qui avaient motivé l'expédition.

La parole sacrée, publique s'il en est, véhicule d'autres instruments aux confins de l'affichage public. Est-ce un hasard que les bibles du Sud se caractérisent par leur ouverture très précoce à la copie de documents archivistiques ? La « Première bible » de Saint-Martial de Limoges accueille depuis l'an mil environ des instruments à usage liturgique en faveur de l'abbaye, dont la malédiction solennelle proférée contre les voleurs anonymes des biens de saint Martial[30]. L'usage s'étend aux chartes de donation, à Limoges à partir des années 1070. Autour de 1100, les copistes s'enhardissent, jusqu'à

fixer et canoniser les plus anciennes chartes de la Chartreuse en les insérant dans le troisième volume de la Bible de Notre-Dame de Casalibus[31]. Dans les évangéliaires liturgiques, les additions enregistrent par préférence l'événement exceptionnel d'une consécration d'autel et, de ce fait, la confirmation des droits de l'église bénéficiaire : ainsi dans l'évangéliaire de la cathédrale Saint-Sauveur d'Aix-en-Provence, copié vers 1100[32]. Dès lors, la pratique se divulgue dans les pays du Nord : au milieu du XII[e] siècle, les moines de Redon copient des bulles pontificales en faveur de leur monastère dans la grande bible qui est plus tard cédée à l'abbaye de la Sauve-Majeure[33]. S'il fallait justifier pareille audace, il suffisait de s'abriter sous l'autorité de certaines grandes bibles romaines, de celle, peut-être, qui inspira le plus les réformateurs de l'Église de Rome dans la seconde moitié du XI[e] siècle : le pape Grégoire VII avait fait recopier dans la Bible de Saint-Paul-hors-les-Murs le serment de fidélité que lui avait enfin prêté le maître de l'Italie du Sud, le Normand Robert Guiscard, en 1080. Les deux paroles, celle de Dieu et celle du Pontife romain, se confortent mutuellement et celle du pape en tire profit plus que jamais auparavant. Les Méridionaux pourraient avoir entretenu mieux qu'ailleurs la mémoire des serments au roi carolingien. Et, sur les bons conseils des Romains, ne se seraient-ils pas plus empressés qu'au Nord à placer les serments de fidélité sous la garantie des livres saints, bibles complètes ou Nouveaux Testaments ? Cet usage se met en place dès le XI[e] siècle dans le Sud de la France et il a cours encore à la fin du Moyen Âge, quand un archiviste de la Sauve-Majeure consigne dans une bible du XII[e] siècle le refus d'un noble (un clerc ?) de prêter serment d'obédience à l'abbé de la Sauve-Majeure[34]. L'enracinement liturgique du serment ne fait pas de doute lorsque, dès la fin du IX[e] siècle, certains archevêques, comme celui de Sens, l'exigent des évêques suffragants. Nous ne savons pas si l'enregistrement de tels serments n'avait qu'une fonction mémorielle ou s'il appelait à une proclamation réitérée périodiquement face au public, à la date anniversaire du rite originaire. Nous savons en revanche, grâce aux travaux de Nadia Togni, que les bibles atlantes du XI[e] siècle ne sont pas de simples monuments ostentatoires, luxueux symboles de

puissance et de vénération : elles manifestent la présence efficace de la Parole de Dieu au centre du chœur et servent aux liturgies les plus officielles. Je n'ai pas relevé dans les bibles du Sud de la France les notations musicales portées sur le texte des Lamentations de Jérémie qu'on chantait aux nocturnes des jeudi, vendredi et samedi saints[35] ; c'est le signe sans doute que les méridionaux ne succombent pas entièrement aux innovations romaines. Cependant, tous reconnaissent aux bibles qu'ils font copier aux XIe et au début du XIIe siècle une fonction de choix dans la ritualisation en cours du lien social.

IV. LA PAROLE EFFICACE

Le paysage alors se colore plus nettement. Comme les bibles atlantes à Rome et dans le Patrimoine de Saint-Pierre, les grandes bibles du Sud de la France pourraient avoir été pensées dans le but de satisfaire aux impératifs de la Réforme ecclésiastique en cours dans la seconde moitié du XIe siècle. Faut-il parler de modèle romain ? Ce n'est pas assuré encore. J'y relève néanmoins un autre coup de force sur la Parole sacrée : plusieurs de ces bibles recèlent un développement curieux dans la mise en forme du Cantique des Cantiques. Les copistes mettent en dialogue et en scène la Parole divine en la disposant comme un drame liturgique. Il ne s'agit pas d'une création, mais d'une amplification curieuse, très variable d'un livre à l'autre. Le dispositif du dialogue avait été imaginé par les premiers commentateurs du Cantique des Cantiques aux IIIe et IVe siècles et Bède le Vénérable lui avait donné une stature impressionnante. Alors que les concepteurs des grandes bibles carolingiennes l'avaient presque stabilisé au milieu du IXe siècle, les adaptateurs des bibles réformées du Sud ont remanié en profondeur le dialogue primitif : ils ont redécoupé le texte du Cantique, multiplié les personnages, *dramatis personae*. Aux VIIIe et IXe siècles, on ne mentionnait que trois interlocuteurs : le Christ, l'Église et la Synagogue. À partir du milieu du

IXe siècle, le trio ouvre la porte aux amis de l'Épouse (entendons les moines). Dans les cercles romains de la seconde moitié du XIe siècle, le quatuor adjoint aux *amici* des *amicae* silencieuses, donne la voix aux Patriarches : voici des échanges parlés ou chantés (?) en cinq ou six parties. La multiplication des rubriques du Cantique prouve leur fonction opératoire, l'appropriation d'un texte spirituel, allégorisé comme on sait, par une communauté de lecteurs. L'altercation entre l'Église-Épouse et la Synagogue exprime également la valeur imprécatoire et discriminatoire de la Parole proférée.

Or une étrange migration du dialogue spirituel s'est produite. Dans l'état actuel de mes informations, deux bibles atlantes d'origine romaine, le prototype de Genève (Bibliothèque de Genève, lat. 1) qu'on date du milieu du XIe siècle et la « Bible du Panthéon » (Vat. Lat. 12958) donnent la parole à un personnage inattendu dans le drame du Cantique. J'en retrouve l'écho à présent dans deux bibles à l'Ouest et au Nord des Alpes : l'une est copiée en Normandie vers 1070-1080 – c'est la « Bible dite de la Sauve-Majeure dont il a été question plus haut, qui arrive à une date indéterminée, mais après le milieu du XIIe siècle, dans l'Aquitaine où précisément l'on copie l'autre bible, au troisième quart du siècle (Bordeaux BM 6). Au verset 1 du chapitre 3 du Cantique, Marie-Madeleine y prend la voix de l'épouse – c'est-à-dire de l'Église selon la tradition : « dans mon petit lit, d'une nuit à l'autre, j'ai recherché celui que mon cœur aime, je l'ai cherché et je ne l'ai pas trouvé ». Cette trouvaille a pris consistance non pas à Vézelay, ni à Arles ni à Aix-en-Provence ou la Sainte-Baume, mais à Rome précisément et, de là, en Aquitaine, dans un lieu non identifié. La redistribution du scénario dans la bible de Bordeaux BM 6 bouscule en réalité la tradition liturgique : elle s'inspire des formules romaines, les digère et les assume. La mise en forme parlée du Cantique des cantiques constitue une performance de théâtre vivant, du drame liturgique tel que l'a pensé la tradition scientifique. Celle-ci a accordé aux moines limousins une place de pionniers dans l'invention du drame liturgique. Ne faut-il pas s'interroger davantage sur des pratiques jusqu'ici mal inventoriées, bien au-delà des

pièces de la liturgie officielle de Pâques et dans des cercles plus diffus, qui restitueraient la sacralité d'une parole publique qui n'est pas un monopole des clercs ?

CONCLUSION

Il n'y a rien de cosmétique dans le rhabillage des bibles méridionales. L'esthétique n'est pas seule en cause. À en juger par la seule histoire des bibles réformées du Sud, des questions se posent. Pourquoi la différence y est-elle si marquée avec celles du Nord ? Pourquoi souligner si fortement le particularisme méridional ? Sans doute faut-il ici évoquer deux pistes. La plus évidente pour l'historien est celle d'un décollage religieux d'avec les pays du Nord, plus rapide dans le Sud, mais cela n'explique rien des transferts massifs des formules romaines. L'autre piste est celle d'un contrôle romain sur le Sud du royaume franc, plus accentuée que jamais : en témoigne l'entrée de grands aristocrates comme le comte de Melgueil en 1084 dans la fidélité de l'Église de Rome[36]. L'insistance sur la Parole nue de la Bible est aussi une réplique lancée aux dissidents : la concession à leur égard s'accompagne d'un rappel qu'ils n'ont rien inventé. Lorsque la Parole pontificale se glisse de surcroît dans le livre de la Parole divine, elle lui emprunte une valeur performative qui était réservée jusque-là aux rites sacramentels. Assurément, le séisme du chemin de Jérusalem – la première « croisade » – a conduit enfin à une survalorisation du Livre. L'exégèse méridionale reste peu loquace aux XIe et XIIe siècles, hormis quelques gloses dispersées et un commentaire du moine Daniel de Lérins que Martin Morard a rendu fameux depuis peu[37]. C'est que la Bible s'impose et parle toute seule. En revanche, c'est depuis le Sud du royaume franc et le Nord de l'Italie que se multiplient et se diffusent autour de 1100 les manuscrits des quatre Évangiles (et non plus seulement des évangéliaires, courants dans toutes les églises du monde chrétien pour des raisons

liturgiques) : ils contribuent à un évangélisme qui a fait les délices d'un colloque de Fanjeaux il y a dix années. Et pourquoi s'étonner d'une telle puissance de la parole sacrée, lorsque la Terre promise, refusée autrefois à Moïse, a été restituée aux Francs en 1099 par le Dieu tout-puissant ?

Annexe

Liste provisoire des bibles manuscrites copiées dans le Sud de la France, v. 1050-v. 1150

(► : bible examinée)

►Paris, BnF lat. 7 ($XI^{4/4}$ ou v. 1100, Moissac ?) : 366 ff., 510 x 345 mm. 2 col., 60 lignes (Cahn, *BR* n° 84, p. 276 ; *RMss* I, n° 29, p.41 et II, ill. 60-63). Ms. *Mazarin* de Quentin (*Mémoire*, p. 7).

►Paris, BnF lat. 52, 135 et 305 ($XI^{4/4}$, Moissac) : 136 + 227 ff., 440 x 310 mm. 2 col., 39 lignes. (Cahn, *RM*, II, n° 28, p. 40 et ill. 58, 59). Sur Gallica : http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8427233v.r=Bible.langFR

La Bible de la Grande-Chartreuse : Grenoble, BM 16, 17, 18 (1, 3 et 8 ; début du XIIe s., Sancta Maria de Casalibus, puis Grande-Chartreuse) : 256 + 234 + 256 ff., 567 x 367, 525 x 350 et 547 x 330 mm. 2 col., 48 lignes. (Cahn, *BR* n° 71, p. 272 ; *RMss* I, n° 47, p. 58-60 et II, ill. 91, 92, 93).

« Bible Harley » (Harleian Bible) : London, BL, Harley 4772 et 4773 ($XII^{1/4}$, Languedoc) : 301 + 218 ff., 510 x 370 mm. 2 col., 50 lignes. (Cahn, *BR* n° 74, p. 273 ; *RMss* I, n° 49, p. 60-61 et II, ill. 10, 101 + pl. V).

New Haven, Yale University, Beinecke Library, MS 414 ($XII^{1/4}$, toulousain ?) : 197 ff., 273 x 187 mm. 2 col. 48 lignes (Cahn, *BR* n° 77, p. 275 ; *RMss* I, n° 36, p. 47 et II, ill. 77, 78).

►Paris, Mazarine 1-2 ($XII^{1/4}$, Limousin) : 214 + 247 ff., 540 x 379 mm. 2 col., 50 lignes (Cahn, *BR* n° 81, p. 275; *RMss* n° 40, p. 51-52 et II, ill. 88, 89, 90).

►Paris, BnF lat. 8 ($XII^{1/4}$, Saint-Martial de Limoges) : 226 + 264 ff., 540 x 305 et 540 x 400 mm. 2 col., 50 lignes (Cahn, *BR* n° 85, p. 276-277 ; *RMss.* II, n° 37, p. 47-48 et ill. 79-83). Ms. *Lemov.* de Quentin, p. 7.

►Paris, BnF lat. 10 (XII^{m}, France méridionale) : 364 ff., 575 x 350 mm. (Cahn, *BR* n° 86, p. 277). Ms. *10* de Quentin, p. 7.

Saint-Yrieix, Hôtel de Ville 1 (XII$^{1/4}$, Limousin) : 376 ff., 585 x 410 mm. (Cahn, *BR* n° 108, p. 282 ; non retenu dans les *RM*). Très proche de Paris Mazarine 1-2 (cf. Cahn, *RMss*, II, p. 51). Ms. *Ared.* de Quentin, p. 7.
Auch, BM 1 (XII$^{2/4}$, Gascogne) : 336 ff., 540 x 370 mm; 2 col., 44 lignes. (Cahn, *BR* n° 108, p. 282 ; *RMss* n° 41, p. 52 et II, ill. 91, 92, 93).

Notes

Sigles et abréviations

- Berger, *HV* : Samuel Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les pemiers siècles du Moyen Âge,* Hildesheim – New York : Georg Olms, 1976 (Reprint de l'édition Paris, Hachette, 1893).
- BL : British Library, Londres.
- BM : Bibliothèque municipale.
- BnF : Bibliothèque nationale de France, Paris.
- Cahn, *BR* : Walter Cahn, *La Bible romane. Chefs-d'œuvre de l'enluminure*, Fribourg-Paris : Office du Livre-Vilo, 1982.
- Cahn, *RMSS* : Walter Cahn, *Romanesque Manuscripts. The Twelfth Century.* I : *Text & Illustrations*. II : *Catalogue*, (A Survey of Manuscripts illuminated in France), 2 vol., Londres : Harvey Miller Publishers, 1996.
- *Imaging* : *Imaging the early medieval Bible*, éd. John Williams, University Park : Pennsylvania State University, 1999.
- *P.L.* : Migne, *Patrologia latina*.
- Nees, « Problems » : Lawrence Nees, « Problems of form and function in early medieval illustrated Bibles from Northwest Europe », *Imaging the early medieval Bible*, éd. John Williams, University Park, Pennsylvania State University, 1999, 121-177.
- Quentin : Dom Henri Quentin, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate. 1e partie : L'Octateuque*, Rome – Paris : Desclée-Gabalda, 1922.

[1] Voir les travaux de Paul Saenger, en particulier « Silent reading: its impact on late medieval script and society », *Viator* 13, 1982, 367-414 ; Id., « Manières de lire médiévales », *Histoire de l'édition française. I : Le livre conquérant, du Moyen Age au milieu du XVIIe siècle*, Paris : Promodis, 1983, 131-141 et, naturellement son *Space between Words : The Origins of Silent Reading*, Stanford : Stanford University Press, 1997. – **[2]** Celia Chazelle, « Matter, Spirit, and Image in the *Libri Carolini* », *Recherches Augustiniennes* 21, 1986, 163-184. – **[3]** Berger, *HV* ; Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris : Aubier, 4 vols. 1959-1963 ; Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle*

Ages, Oxford : Blackwell, 1983 ; Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIe-XIVe siècle*, Paris : Éditions du Cerf, 1999 ; Id., *Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'herméneutique médiévale*, Genève : Droz, 2009. Il faudra désormais recourir aux synthèses de grande qualité publiées dans *Practice of the Bible in the Middle Ages. Production, Reception, and Performance in Western Christianity*, éd. Susan Boynton et Diane J. Reilly, New York : Columbia University Press, 2011 et dans *The New Cambridge History of the Bible. From 600 to 1450*, éd. Richard Marsden et E. Ann Matter, Cambridge : Cambridge University Press, 2012. – **[4]** Cf. *La Bibbia del XIII secolo. Storia del testo, storia dell'esegesi*, a cura di Giuseppe Cremascoli e Francesco Santi, (Millennio Medievale, 49), Firenze: SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2004 ; pour une étude quantitative de la production de bibles, voir Chiara Ruzzier, *Entre Université et Ordres mendiants. La miniaturisation de la Bible au XIIIe siècle*, 2 vols., Paris, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, 2010. Thèse de doctorat soutenue le 19 juin 2010, sous la dir. de Jean-Philippe Genet ; Ead., « La produzione di manoscritti neotestamentari in Italia nel XIII secolo: analisi codicologica », *Segno e Testo* 6, 2008, 259-294. – **[5]** Cf. Berger, *HV*, 307-315 et 343ss. – **[6]** Sur l'illustration des bibles, on se reportera à l'exposé de Cahn, *BR*. – **[7]** Nombre d'évangéliaires comportent des additions de pièces liturgiques et l'indication des lectures selon les jours de l'année (Bordeaux BM 10, XIIe siècle). Voir aussi Laura Light, « Versions et révisions du texte biblique », *Le Moyen Âge et la Bible*, dir. Pierre Riché et Guy Lobrichon, Paris : Beauchesne, 1984, 55-93. – **[8]** Nadia Togni, *Les Bibles atlantiques de Genève et de Sion. Une typologie du livre à l'époque de la réforme ecclésiastique du XIe siècle*. Thèse de Doctorat sous la direction de Maurizio Perugi et de Marilena Maniaci, Université de Genève, Faculté des Lettres, 2008. – **[9]** Nadia Togni, « La Bible atlantique de la cathédrale de Sion (Archives du Chapitre de Sion, Ms. 15) », *Vallesia*, 64, 2009, 153-192 et ma recension, « Bibles "atlantes" et réforme ecclésiastique du XIe siècle », *Bulletin monumental*, 169/3, 2011, 260-261. – **[10]** Lawrence Nees, « Problems of form and function in early medieval illustrated Bibles from Northwest Europe », *Imaging the early medieval Bible*, éd. John Williams, University Park, Pennsylvania State University, 1999, 121-177, ici 148. – **[11]** David Ganz, « Mass Production of Early Medieval Manuscripts : The Carolingian Bibles from Tours », *The Early Medieval Bible: Its Production, Decoration, and Use*, Cambridge : Cambridge University Press, 1994, 56. Voir les doutes émis par Lawrence Nees, « Problems », 132-133. – **[12]** Sur le cas exceptionnel de la bible « Amiatina » copiée en Northumbrie vers 715 (Firenze, Biblioteca Mediecea-Laurenziana, cod. Amiatino 1), voir la discussion de L. Nees, « Problems », 148-174. – **[13]** Paris BnF lat. 1, fol. 423r, repr. dans *Imaging*, Color Plate IX. Bible de Saint-Paul-hors-les-Murs, fol. 1r (repr. dans *Imaging*, 144). Évangéliaire de Godescalc : Paris BnF lat. 1203 (781-783, offert à Charlemagne), fol. 3v, repr. dans *Imaging*, 135. – **[14]** Berger, *HV*, p. 72ss. – **[15]** Voir en Annexe la liste des bibles retenues. – **[16]** Berger avait remarqué que l'ordre des livres dans

Paris BnF lat. 7 est proche de celui de Londres, BL Harley 4772-4773 (*HV*, p. 74). – **[17]** Le psautier triple subsiste dans quelques rares bibles du Nord, dérivées du modèle quadruple forgé dans l'Empire, par exemple dans la Bible de Lobbes (Tournai Séminaire 1) ; cf. Berger, 130-131. – **[18]** Albi, BM 45 (XI$^{4/4}$, Albi ?) : Apocalypse (f. 1-15) et Psautier glosés. – **[19]** Bibles de Saint-Yrieix (Cahn, *BR*, n°108) et de Yale (Cahn, *BR*, n°77). Sur la Bible de Saint-Yrieix, voir la notice de Yolanta Zaluska dans *La France romane au temps des premiers Capétiens (987-1152)(catalogue de l'exposition)*, Paris, 2005, n° 214. – **[20]** Samuel Berger, « Les Préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate », *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1e Série, II, Paris : Imprimerie nationale, 1904, n° 237 ; Cahn, *RMss* II, n° 50, 61. – **[21]** Berger, *HV*, 74ss. – **[22]** Kriston R. Rennie, *Law and Practice in the Age of Reform. The Legatine Work of Hugh of Die (1073-1106),* Turnhout : Brepols, 2010, fournit une chronologie éloquente des conciles tenus par le seul Hugues de Die. – **[23]** Londres, BL Harley 4772, f. 5r: Cahn, *RMss* I, Plate VI et *RMss* II, n°49, 61. – **[24]** Bible de Lobbes, Tournai, Bibliothèque du Séminaire 1 ; Bible de Stavelot, Londres, British Library, Add. 28106-28107. – **[25]** New Haven, Yale University, Beinecke Library MS 414 (XII$^{1/4}$, SW France). Au fol. 124rv, fragment d'Isidore de Séville (*PL* 83, 1017-1030), copié à la suite de la séquence relativement symptomatique du Sud Iob-Prv-Eccle-Ct-Sap-Eccli. Cf. Cahn, *BR*, n° 77. Cahn, *RMss* II, n° 36, 47. – **[26]** Auch BM 1, f. 292v-293 : Cahn, BR, n°52 ; Cahn, *RMss* II, n° 41, 52. On retrouve ce tableau dans la bible beaucoup plus tardive de Bordeaux BM 2 (XIVe s.). – **[27]** Un bon exemple de manuscrit biblique espagnol s'ouvrant par ce type de tableaux se lit dans une bible de Burgos originaire de la zone pyrénéenne : Burgos, Biblioteca Provincial 846 (XII$^{2/2}$, Nord Espagne), 202 fol., 530 x 570. Les réseaux franco-ibériques peuvent rendre compte d'une influence méridionale sur le Nord, trop méconnue avant 1200 et qu'il faudrait inventorier plus précisément. À cette catégorie, on reliera les arbres de consanguinité qui inaugurent plusieurs grandes bibles septentrionales de la fin du XIIe et du XIIIe siècle : ainsi au feuillet 1 de la Bible de Foigny et dans celle de Cologny, Fondation Bodmer CB 28 (fin XIIIe s. ? France du Nord ?), 416 fol. ; 357 x 250 mm (*Orient – Occident. Raciness spirituelles de l'Europe*, sous la dir. de Frédéric Mori, avec la collaboration avec Guy Bédouelle, Charles Méla et Charles Antoine Chamay, Paris – Cologny : Éditions du Cerf – Fondation Bodmer, 2009, 390-391). – **[28]** Paris, BnF lat. 8 (2), fol. 264r. – **[29]** Guide du pèlerin de l'« Innominatus I » à la fin d'un évangéliaire méridional conservé à Baltimore, Walters Art Gallery, MS. W. 17 (fin XIe et XIIe s., Sud France). 288 x 236 mm. 1) fol. 1-159v : Évangéliaire. 2) Addition début XIIe s. : « Innominatus I », *Guide du pèlerin en Terre sainte.* Assemblage exceptionnel, sans doute copié pour un évêque méridional (cf. liste des péricopes pour l'année liturgique, fol. 153r-159v). Lilian Randall, *Medieval and Renaissance Manuscripts in the Walters Art Gallery*, vol. I : France, 875-1420, Baltimore-Londres, 1989, n° 4. Elizabeth Burin, « Mixing Styles on the

Pilgrimage Roads: A Romanesque Manuscript in the Walters Art Gallery », *Journal of the Walters Art Gallery*, 54, 1996, 9-20. – **[30]** Paris, BnF lat 5(2), fol. 130rv, 219v-220v, 221v. – **[31]** Grenoble BM 18 (M3), fol. 231v-234v. – **[32]** Aix-en-Provence, Bibl. Méjanes 7 : charte relatant la consécration de la cathédrale par l'archevêque Pierre III (1101-1112) ; notice sur la dédicace d'un autel en 1110 par l'archevêque ; Bulle de Pascal II (1102) confirmant les droits de l'Eglise d'Aix. Cf. Cahn, *RMss* 2, n° 45, 57. Pièces éditées par le chanoine Albanès, *Gallia christiana novissima* I, Montbéliard, 1899, Instr.III-V. – **[33]** Cette bible est conservée aujourd'hui à Bordeaux, BM 1, tome 2 (vers 1070-1080, Bible dite de la Sauve-Majeure), fol. 249vb (Eugène III : *P.L.* 180, 1247), 259va (Grégoire VII : *P.L.* 148, 715). – **[34]** *Helias de Flaugagas debet domino abbati Silve Majoris obedientiam quam noluit facere, quando fuit electus* (Bordeaux BM 5 (XII[e] s.), f. 54r, note du XVI[e] s. ?). Voir Hélène Débax, « Le serrement des mains. Éléments pour une analyse du rituel des serments féodaux en Languedoc et en Provence (XI[e]-XII[e] siècles) », *Le Moyen Âge*, 113, 2007, 9-23, particulièrement 16-17. – **[35]** Dans les bibles atlantes d'Admont, Stiftsbibliothek D (vers 1060-1070, f. 157-158), de Perugia, Biblioteca Augusta L 59 (v. 1050-1060, f. 185r-) et trois bibles de la Biblioteca apostolica vaticana, à savoir Barb. Lat. 587 (« Bible de Santa Cecilia », v. 1070, fol. 155v-, notation associée à celle du Graduel de la Fondation Bodmer, daté de 1071), Pal. Lat 3 (v. 1070-1080, fol. 120r- ; de même une notation du répons *Adonay domine* (Judith 16,7) dans le second volume), *P.L.* 4, fol.120v) et, enfin, Vat. Lat. 10511 (v. 1100 : fol. 145r-146r, notation diastématique de type bénéventain). – **[36]** La thèse en cours de Sarah Lazaro (*L'emprise de l'Église de Rome sur l'arc nord méditerranéen (Provence, Languedoc...), XI[e]-XIII[e] siècle*, sous la direction de Marilyn Nicoud, Université d'Avignon – UMR 5648) devrait apporter des réponses fortes à l'histoire d'une telle aventure. – **[37]** Martin Morard, « Daniel de Lérins et le Psautier glosé : un regard inédit sur la Glose à la fin du XI[e] siècle », *Revue bénédictine*, 121, 2011, 393-445.

Patrick HENRIET
École Pratique des Hautes Études, Paris

Audi Israel. Le parchemin de consécration et la parole de Dieu dans l'autel (Catalogne et Languedoc, XIe-XIIIe siècle)



En 1886, D. Bernard, peintre et érudit de Luchon, fut appelé à restaurer l'église de Saint-Just de Valcabrère, à proximité de Saint-Bertrand de Comminges (Haute-Garonne). Débarrassant l'autel de ses ornements de bois doré (« si ridicules lorsqu'ils se trouvent mêlés à un monument aussi vénérable »), Bernard fit une découverte qu'il rapporta minutieusement dans le *Bulletin monumental* puis, cinq ans plus tard dans la *Revue de Comminges* . L'autel contenait un chapiteau « mérovingien » à l'intérieur duquel on trouva des reliques, des grains d'encens et un parchemin fermé par le sceau de l'évêque Raymond Arnaud de Comminges (1189-1204). Bernard croyait avoir trouvé l'authentique des reliques, mais le parchemin se révéla contenir tout autre chose puisqu'il donnait dans l'ordre les dix commandements, le début des quatre évangiles et enfin la mention de la consécration de l'église par l'évêque en octobre 1200. Et Bernard de se demander : « Cette rédaction constituerait-elle un fait exceptionnel dû à l'initiative de l'évêque Raymond, ou serait-elle là en vertu d'un usage habituel à cette époque ? En connaîtrait-on d'autres exemples ? »[2] Cent vingt ans plus tard, il est facile de répondre à ce qui apparaissait alors comme un hapax : le fait d'enfouir ce que nous

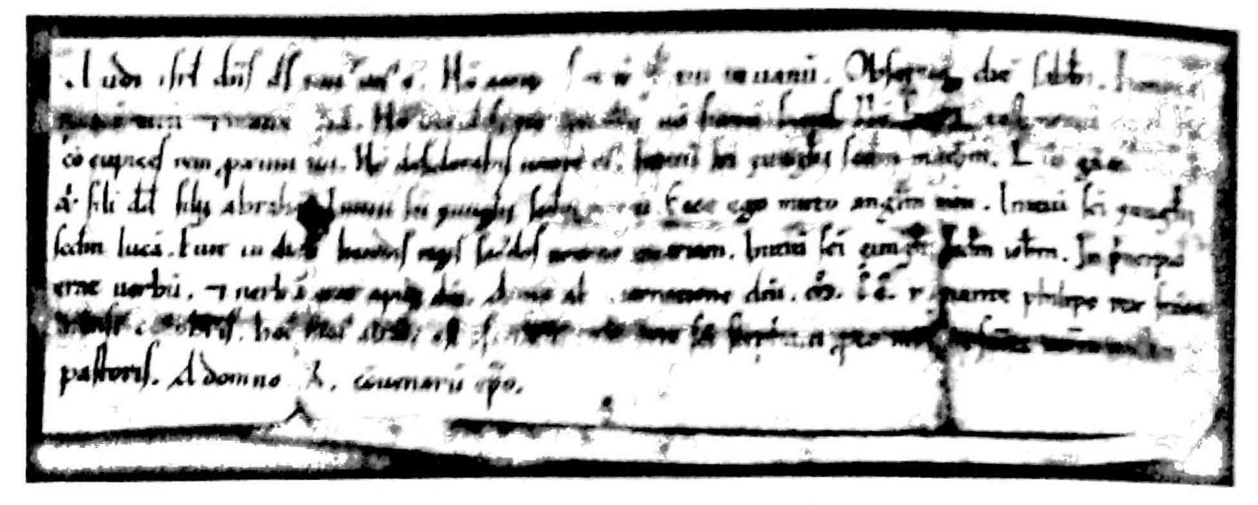


Fig. 1 : Parchemin de consécration de Valcabrère (octobre 1200). Sacristie de la cathédrale Saint-Bertrand de Comminges.
Mes plus vifs remerciements à Jean-Luc Schenck-David, conservateur du musée archéologique départemental de Saint-Bertrand-de-Comminges, pour ce cliché.

appellerons un parchemin de consécration dans l'autel, avec des reliques, était une pratique répandue dans plusieurs régions méridionales et codifiée dans certains manuscrits liturgiques donnant l'*ordo* de consécration de l'église[3]. Sans prétendre à l'exhaustivité, j'ai pu repérer cette pratique spécifiquement méridionale à trente-huit reprises en Catalogne, la région qui en fournit de loin le plus grand nombre d'exemples, mais aussi trois fois en Languedoc (outre Valcabrère, Tramesaïgues en 1107 et Muret en 1156), une fois en Aragon (Puertolas) et trois fois en Navarre espagnole[4]. Il est vraisemblable que d'autres parchemins de ce type seront découverts dans le futur. Or si ce fait est connu, il n'a cependant guère été étudié à l'exception des quelques pages, fort utiles mais essentiellement typologiques, qui lui ont été consacrées par Ramon Ordeig i Mata dans son édition des dotations d'églises catalanes entre le IXe et le XIIe siècle[5]. Une étude classique de Miguel Gros sur l'*ordo* narbonnais de consécration des églises permet quant à elle de mieux connaître l'arrière-plan normatif et liturgique de cette pratique[6]. Il reste donc à s'interroger sur son sens, lequel témoigne d'une utilisation de l'Écrit très étrangère à nos cadres de pensée modernes ou postmodernes[7]. Une de plus, serait-on d'ailleurs tenté de dire, en précisant toutefois que jusqu'à la fin du XIIIe siècle au moins, nous avons

affaire à un usage spécifiquement méridional. Sans prétendre épuiser la question, je tâcherai donc dans les lignes qui suivent de retracer l'histoire de ce rite, sans en dissimuler les zones d'ombre, puis je m'interrogerai sur sa fonction et sur son sens. En effet, placer pour toujours le texte du Décalogue et le début des Évangiles dans l'autel revenait à y déposer la parole de Dieu. À quelle fin l'autel devait-il attirer et surtout conserver celle-ci ? Plus généralement, que nous révèle cette habitude des relations assurément complexes entre écriture et parole au Moyen Âge central ?

SOURCES ET HISTOIRE

Depuis un minutieux article de Miguel Gros publié en 1966, on sait mieux que la pratique de l'enfouissement du parchemin est l'application fidèle d'une prescription liturgique attestée depuis le XIe siècle. Les parchemins débutent par le texte du décalogue dans une combinaison du Deutéronome et du Livre de l'Exode[8]. Suivent le début de chacun des quatre évangiles, avant un certain nombre d'informations telles que le nom de l'évêque consécrateur, la date, le nom des saints dont les reliques sont enfouies dans l'autel en même temps que le parchemin, et parfois aussi d'autres noms de clercs ou de laïques. Ce montage débute toujours par les mots du Deutéronome, *Audi Israel*, mais des différences assez notables permettent ensuite de classer les textes par familles régionales, ainsi que l'a montré Ramon Ordeig i Mata pour la Catalogne[9]. Quatre manuscrits liturgiques mentionnant l'enfouissement du parchemin ont été pour l'instant repérés. Il s'agit, dans l'ordre décroissant de leur ancienneté, du Pontifical de Narbonne, dont l'*ordo* de consécration de l'église a été édité par Martène en 1702 d'après un manuscrit de la fin du XIe siècle aujourd'hui perdu ; d'un Pontifical de Vic (Catalogne), datant du début XIIe ; d'un manuscrit canonique et liturgique originaire de Roda, daté de 1120 et attribuable à l'évêque Raymond (1104-1126) ; enfin

d'un Pontifical d'Auch composé dans la seconde moitié du XIIIe siècle[10]. En marge de ce corpus liturgique, nous avons donc repéré une grosse quarantaine de parchemins. Cet ensemble, qui reflète à la fois la norme liturgique et un certain nombre de pratiques rituelles et sociales, peut nous permettre de circonscrire au moins sommairement l'usage de l'enfouissement du parchemin dans l'espace et dans le temps. On verra cependant que plusieurs questions demeurent.

Il est évidemment tentant d'imaginer une origine très ancienne au rite de l'enfouissement du parchemin. Toutes les régions concernées ont été sous domination wisigothique et ont pratiqué la liturgie dite hispanique. Doit-on alors imaginer que cet usage aurait été mis au point au cours du très haut Moyen Âge ? De fait, il apparaît dans notre documentation avant sa codification. Dès la fin du Xe siècle, dans le diocèse de Gérone, des parchemins donnent les dix commandements (mais pas encore le début des Évangiles) ainsi que les noms de l'évêque consécrateur et d'un certain nombre de fidèles, vivants ou défunts[11]. En 1019 et 1024, cependant, dans les diocèses de Roda et d'Urgell, les parchemins placés dans l'autel ne comportent ni le Décalogue ni les Évangiles[12]. La formule qui prévaudra (Décalogue, début des Évangiles, date et nom de l'évêque, parfois liste des reliques) se met vraiment en place, au vu de la documentation conservée, à partir de 1037 (diocèse d'Urgell)[13]. Elle a peut-être été précédée par une habitude qui consistait simplement à placer dans l'autel un parchemin avec la date de consécration et un certain nombre de noms, dont ceux de l'évêque et des principales reliques mais aussi de fidèles vivants ou défunts[14].

L'hypothèse d'une origine wisigothique de cette pratique ne résiste guère à cette chronologie. On n'a d'ailleurs à ma connaissance jamais retrouvé aucun parchemin du type *Audi Israel* dans les parties occidentales de la Péninsule ibérique (Asturies, León, Castille, etc.), qui n'étaient pas moins wisigothiques que la Catalogne et qui ne furent liturgiquement romanisées qu'à la fin du XIe siècle. Cette constatation n'empêche évidemment pas de constater la présence de nombreuses formules tirées de la liturgie hispanique dans les Pontificaux concernés[15]. Mais la pratique de l'enfouissement du

parchemin dans l'autel n'a sans doute pas une origine aussi ancienne que l'*ordo* narbonnais de consécration des églises qui a servi de modèle au texte édité par Martène, un *ordo* qui était en vigueur, moyennant quelques variantes, dans toutes ces régions, et dont la rédaction primitive a été datée par Miguel Gros de la première moitié du IX[e] siècle, alors que la région de Narbonne était passée à la liturgie romaine[16]. Le fait que le plus ancien manuscrit conservé de l'*ordo* narbonnais, celui de Roda, date du début du XI[e] siècle et ne porte aucune mention de l'usage de l'enfouissement, alors que l'*ordo* de la cathédrale publié par Martène le détaille à la fin du même siècle, est un argument très fort pour suggérer que vers l'an mil, si cette pratique commençait à se répandre, elle n'était sans doute pas encore considérée comme normale ou en tout cas obligatoire. À Roda même, alors que le Pontifical du début du XI[e] siècle omet de la mentionner, elle est présente dans le manuscrit composé pour l'évêque Raymond en 1120[17].

Les régions concernées par cet usage sont donc l'Aragon, mais à ma connaissance uniquement dans le diocèse de Roda (définitivement absorbé dans celui de Huesca en 1203), soit une zone limitrophe avec la Catalogne qui ne rompit définitivement ses liens avec l'évêque d'Urgell qu'au début du XI[e] siècle; la Navarre (diocèse de Pampelune), la Catalogne (diocèses de Vic, d'Urgell, de Barcelone, de Gérone, d'Elne), le Languedoc (diocèses de Narbonne, de Toulouse et de Saint-Bertrand de Comminges), enfin la Gascogne (diocèse d'Auch). Seules la Catalogne et le Languedoc fournissent à la fois des textes liturgiques et des parchemins trouvés dans l'autel. Où commença-t-on à pratiquer l'enfouissement du parchemin ? Dans son étude sur l'*ordo* de Narbonne, Miguel Gros pointait de façon convaincante la cathédrale comme lieu de rédaction du Pontifical, sans s'interroger cependant sur l'origine géographique de cette partie du rite consistant à enfouir le parchemin dans l'autel et dont nous avons vu qu'il était inconnu de l'archétype des Pontificaux de Narbonne et de Vic. Il semble difficile de déterminer avec certitude la région dans laquelle cette innovation vit le jour. Le grand nombre des trouvailles catalanes est évidemment un élément à prendre en compte, mais il est fort possible que le faible

nombre de parchemins trouvés en Languedoc puisse s'expliquer par l'absence d'une ouverture systématique des autels ou par leur destruction. On ne doit pas oublier, par ailleurs, que le Pontifical de Narbonne est le premier manuscrit liturgique à mentionner cette pratique. De même, la présence d'un évêque de Couserans lors d'une consécration réalisée dans le diocèse de Gérone entre 1038 et 1046 montre que dans la première moitié du XIe siècle, les clercs languedociens connaissaient certainement l'enfouissement du parchemin[18]. Enfin, pour bien poser la question de l'origine, il faudrait savoir si c'est la codification liturgique qui a entraîné la pratique, ou l'inverse. Le fait que certains des premiers parchemins catalans trouvés dans les autels ne portent ni le Décalogue ni le début des Évangiles, mais seulement un certain nombre d'indications « pragmatiques » (nom de l'évêque consécrateur, date, éventuellement liste de noms), pourrait indiquer qu'à un moment donné, peu avant l'an mil peut-être, on dota d'un appareil scripturaire (dont on verra bientôt qu'il permettait de construire une très riche symbolique) ce qui n'était qu'une pratique encore inconnue des livres liturgiques. C'est peut-être alors que dans le Pontifical de Narbonne ou dans un modèle plus ou moins direct de celui-ci, on introduisit cet usage désormais reconnu. Le Pontifical du siège archiépiscopal donnant le modèle à suivre dans le reste de la province, il est fort possible que la région et peut-être la cathédrale de Narbonne soient à l'origine de cette innovation, même si on n'y a pas, ou pas encore, trouvé de parchemins de consécration aussi anciens que ceux de l'aire catalane. Cette construction, reconnaissons-le, comporte cependant trop de zones d'ombre pour ne pas rester fragile.

Par la suite certaines régions voisines pratiquèrent aussi l'enfouissement du parchemin sans qu'on discerne toujours clairement, là encore, quand, pourquoi et avec quelle force. Ainsi, on a trouvé un parchemin de consécration datant des années 1201-1236 dans l'église aragonaise de Puertolas, qui appartenait au diocèse de Huesca à un moment où celui-ci avait absorbé celui de Roda-Barbastro[19]. Il serait bon de savoir si ce rite fut suivi dans les autres zones du royaume aragonais, ce qui ne semble pas impossible puisque nous sommes là encore, jusqu'à la restauration du siège de Tarragone en 1118, dans une

zone qui dépendait de l'archevêque de Narbonne. Le cas de la Navarre est plus problématique. Le royaume de Navarre dépendait-il d'Auch ou de Narbonne autour de l'an mil ? La question n'est pas claire[20]. Il est en tout cas possible que cet usage ait été importé de l'Aragon voisin, d'autant que le royaume de Navarre fut absorbé par ce dernier entre 1076 et 1134. Le premier des trois parchemins de consécration que j'ai pu repérer pour la Navarre date de 1130[21]. Une datation haute (avant la fin du XI[e] siècle) de la pratique de l'enfouissement en Navarre me semble cependant peu probable, car on aurait alors (de même d'ailleurs que pour la plus grande partie de l'Aragon mais peut-être pas pour le diocèse de Roda) le cas de zones liturgiquement hispaniques adoptant une pratique rituelle en vigueur dans des zones liturgiquement romaines. Si cette hypothèse ne peut être écartée, elle n'est peut-être pas la plus probable. Le texte des formules navarraises est proche de celui des parchemins languedociens d'une part, catalans des diocèses de Roda et d'Urgell d'autre part. Dans l'état actuel de nos connaissances, on peut donc imaginer une pénétration de cet usage soit par le Languedoc, soit par la Catalogne et l'Aragon, mais cette question mériterait d'être reprise[22]. Il convient enfin de rappeler qu'un pontifical d'Auch mentionne la pratique qui nous occupe ici à la fin du XIII[e] siècle, sans que l'on ait à ma connaissance trouvé des parchemins dans l'autel pour les diocèses gascons[23]. Un texte malheureusement difficile à dater (fin du XI[e] siècle ?), l'*Historia abbatiae Condomiensis*, rapporte, il est vrai, une histoire montrant que l'idée de mettre dans l'autel un parchemin était alors assez familière aux moines de Condom. Mais dans ce récit, qui nous est transmis par un cartulaire du XIV[e] siècle, il n'est question ni du Décalogue ni du début des Évangiles[24].

Spécifiquement méridionale, la pratique de l'enfouissement d'un parchemin de consécration s'est ensuite étendue, sans doute pas de façon systématique et non sans quelques aménagements importants, dans des régions très éloignées. Le responsable en est un prêtre originaire de la région de Béziers, clerc à Narbonne puis chanoine à Maguelone, qui écrivit un manuel liturgique marqué par un certain nombre d'usages provenant de la région dont il était originaire. Ce

clerc, c'est évidemment Guillaume Durand de Mende : on connaît le succès du *Rationale divinorum officiorum*, dont on conserve environ 200 manuscrits et qui fut traduit en diverses langues[25]. Dans le sixième chapitre du premier livre, Guillaume explique que dans la cavité qui contient des reliques, on enferme aussi des « lettres de consécration » écrites par l'évêque, avec son nom et ceux des autres clercs présents lors de la cérémonie ainsi que celui du saint auquel est dédié l'autel et la date de la consécration, si toutefois c'est la même que celle de l'église[26]. On le voit, l'usage méridional a été ici conservé, mais il a aussi été singulièrement affadi : il s'agit de laisser à la postérité un *testimonium consecrationis*, ce qui n'empêche pas Guillaume Durand de rappeler ailleurs que l'arche d'alliance est à l'origine de l'autel[27]. Du point de vue de l'usage, cependant, il n'est plus question ici ni du Décalogue ni des évangiles. Quoi qu'il en soit, par l'intermédiaire de Guillaume Durand, cette pratique sans doute née autour de l'an mil et répandue de part et d'autre des Pyrénées a pu acquérir un caractère presque universel. C'est ainsi, pour reprendre les exemples donnés par Joseph Braun dans sa gigantesque somme sur l'histoire de l'autel, que l'on trouve la mention d'un parchemin de consécration dans des pontificaux du XVe siècle originaires de Bergame, de Lyon, ou encore de Schwartzach (Bavière)[28].

FONCTIONS ET SENS

Si elle ne saurait éclairer tous les aspects de l'enfouissement dans l'autel, la fonction pratique de ces parchemins de consécration ne peut être niée. Elle est même dominante lorsque, comme parfois peu après l'an mil en Catalogne, ils portent le nom de l'évêque consécrateur, la date et éventuellement le nom des saints titulaires des reliques enfouies avec le parchemin[29]. Il s'agit alors de fixer la mémoire d'une consécration en sachant que celle-ci n'est sans doute pas la dernière et que l'autel sera vraisemblablement ouvert à

nouveau. Le parchemin joue donc aussi le rôle d'authentique des reliques. Tel fut aussi le cas à partir de la fin du XIII[e] siècle dans les églises qui suivirent les recommandations de Guillaume Durand. Mais la présence récurrente des noms d'un certain nombre de fidèles, clercs ou laïques, faisait aussi des parchemins de consécration un instrument de la mémoire des défunts. En effet, dès la fin du X[e] siècle, de nombreux documents donnent des listes de clercs et de laïques en précisant *cum omnibus parentibus suis*[30]. Généralement placés après le rappel de la consécration, ces noms peuvent aussi figurer dans le même autel mais sur des parchemins différenciés, voire, dans au moins un cas, dans d'autres autels. Il ne fait pas de doute que les fidèles mentionnés sont aussi bien des vivants que des morts comme cela est rappelé à plusieurs reprises[31]. Nous avons donc ici un exemple assez rare de commémoration des défunts associée à l'autel, la présence de ces noms à côté de ceux des saints rappelant une autre pratique, l'inscription du nom des fidèles défunts au martyrologe[32]. Dans un registre comparable, il convient de mentionner les tables et les autels à graffitis, qui donnent là encore des noms de dizaines de personnes *cum parentibus suis*. Cécile Treffort a noté que cet usage, sans être réservé aux régions méridionales, y semblait plus fréquent qu'ailleurs : citons par exemple la table de bois fermant le *reconditorium* de Sant Julià de Vilatorta (vers 1050) et ses vingt-sept noms, ou la table d'autel de Minerve, qui porte environ deux cents noms gravés à l'époque carolingienne[33]. Le souci d'assurer une mémoire liturgique aux défunts en les associant par l'autel à la célébration eucharistique ne peut cependant suffire à expliquer le rite de l'enfouissement du parchemin, et s'il en fut plus ou moins constitutif à l'origine, il perdit ensuite de son importance : au XII[e] siècle, cette pratique semble avoir à peu près disparu et après les péricopes évangéliques, nous ne trouvons plus que le nom de l'évêque consécrateur, la mention des reliques et la date. Il est possible que la généralisation des nécrologes ait un rapport avec cette évolution[34].

De fait, à partir du moment où le Décalogue et le début des Évangiles furent retranscrits au début des parchemins, la dimension symbolique de cette partie du rituel l'emporta très certainement sur ses

aspects pragmatique et/ou mémoriel. Le Pontifical de Narbonne apporte d'ailleurs la preuve que l'inscription des noms propres était plus une tolérance qu'un but en soi : il précise en effet, après avoir imposé la copie des textes bibliques, que si l'évêque, le clergé ou le peuple souhaitent inscrire leur nom ou celui de fidèles défunts, cela ne leur est pas interdit[35]. Mais il ne s'agit en aucun cas d'une prescription à caractère obligatoire. Le Pontifical de Narbonne n'impose vraiment que la copie du décalogue et du début des évangiles. Dans l'esprit de ses concepteurs, les dix commandements et les péricopes évangéliques avaient donc un caractère autonome et pouvaient être enfouis dans l'autel sans autre indication. L'écart entre la norme, elle-même reflet d'une construction symbolique complexe, et la pratique, apparaît ici conséquent[36]. Cette constatation nous invite donc un peu plus à comprendre maintenant quel était le sens symbolique de cet enfouissement.

L'autel comme lieu de conservation des tables de la Loi soustraites au regard des mortels nous renvoie bien évidemment, et avant tout, au modèle de l'arche d'alliance. Dans Exode 25, Dieu ordonne à Moïse d'enfermer les tables dans un coffre de bois couvert d'or et orné au-dedans comme au dehors. L'arche devra être dotée d'un couvercle en or flanqué d'un chérubin à chaque extrémité. Ce couvercle appelé « propitiatoire » recevra une fois par an le sang des sacrifices expiatoires. Le lien entre ce « propitiatoire », lieu du sacrifice, l'autel, et l'église, s'imposait à tous et était bien connu au Moyen Âge. Ainsi en 1172, les Miracles de Rocamadour qualifient-ils à plusieurs reprises de « propitiatoire » le sanctuaire aussi bien que l'autel[37]. Le nom même de *propitiatorium* rappelait que les sacrifices de l'ancienne Loi, remplacés par le sacrifice eucharistique, rendaient Dieu « propice » aux fidèles. Les chrétiens vivants et défunts dont les noms étaient consignés sur le parchemin de consécration enfoui dans l'autel étaient donc en droit d'espérer que Dieu leur serait particulièrement favorable, d'autant qu'ils pouvaient de surcroît compter sur l'intercession du Christ et des saints dont l'autel renfermait les reliques.

L'arche était donc aussi un autel sacrificiel. Aux alentours de l'an mil, cette interprétation était ancrée depuis longtemps dans la culture des clercs. Il suffisait d'ailleurs de lire le neuvième chapitre de l'Épître aux Hébreux de saint Paul pour trouver le premier rapprochement explicite entre l'arche d'alliance et le sacrifice du Christ qui, en versant son propre sang, avait rendu inutiles les sacrifices de l'ancienne Loi[38]. Dans son commentaire de l'Exode, Bède le Vénérable (ou plutôt un pseudo-Bède) n'hésite pas à qualifier le couvercle de l'arche d'*altare* et assimile celui-ci au corps du Christ[39]. À la fin du VIIIe siècle, dans le sacramentaire de Gellone, la première formule connue de bénédiction d'un autel portatif demande à « Celui qui a écrit les tables de la Loi » de sanctifier l'autel[40]. Au IXe siècle, dans un passage de son *De clericorum institutione* traitant de la dédicace de l'église, Raban Maur établit explicitement le rapport entre l'arche et l'autel[41]. Citons aussi, à la fin du Xe siècle, ce précieux texte de Richer concernant l'évêque Adalbéron de Reims : celui-ci avait fait réaliser un autel portatif orné des figures des évangélistes, dont le chroniqueur nous dit qu'il avait pour but de « copier l'arche d'alliance de Salomon »[42]. Ici comme avec le sacramentaire de Gellone, le fait que les autels portatifs étaient souvent conçus comme de véritables bijoux d'orfèvrerie explique un rapprochement privilégié avec l'arche d'alliance. Mais l'équivalence n'en vaut pas moins, ainsi que l'indiquent les textes exégétiques cités, pour tous les autels. Dans le Pontifical de type romain qui circulait dans les régions méridionales et en Catalogne, la bénédiction de l'autel comprenait une prière qui demandait à Dieu de bénir la matière de l'autel, désigné comme *tabula* : or Dieu, nous disait le même texte, avait autrefois écrit la loi sur les « tables de pierre » (*lapideis tabulis*)[43].

Enfin, pour les régions où prévalait la coutume de l'enfouissement du parchemin, nous avons une preuve extrêmement claire d'un lien tout particulier entre l'autel et l'arche d'alliance dans la fameuse lettre du moine Garsias à l'abbé Oliba († 1046). Dans ce texte composé vers 1043-1046, Garsias décrit les travaux effectués au sein du complexe monastique de Cuxa. On y apprend en particulier que dans la plus ancienne église du site, celle qui était dédiée à saint

Germain, Oliba avait fait ériger un baldaquin qualifié de « propitiatoire », lequel était flanqué de quatre colonnes représentant les évangélistes[44]. On trouve donc ici, dans une logique typologique, à la fois l'assimilation entre l'arche d'alliance et l'autel, puisque les deux sont recouverts du même « propitiatoire », et la complémentarité de l'ancienne loi, inscrite sur les tables, avec la nouvelle, personnifiée par les évangélistes. Dans l'exégèse du haut Moyen Âge déjà, les quatre anneaux d'or situés aux quatre coins de l'arche étaient considérés comme une préfiguration des Évangiles[45]. De la même façon, dans les autels méridionaux du Moyen Âge central, l'autel renfermait en son sein l'ancienne et la nouvelle Loi, puisque sur le parchemin les péricopes évangéliques suivaient le Décalogue.

Cette construction symbolique rejoint et anticipe une réflexion plus complexe qu'il n'est pas possible de passer ici sous silence. Si l'arche d'alliance était le type de l'autel, en effet, celui-ci signifiait aussi le Christ, selon une interprétation alors très courante. Or en 1147, dans une église de Catalogne qu'il n'a pas encore été possible d'identifier, cette analogie arche d'alliance/autel/Christ fut poussée particulièrement loin. En effet, lorsqu'en 1952 fut restauré un grand crucifix aujourd'hui conservé au musée national de Catalogne (fig. 2), on inventoria le contenu d'une cavité située dans le dos du Christ et qui servait aussi de reliquaire. Il n'y avait là, a priori, rien d'original. Or outre quatre paquets de reliques accompagnés de leurs authentiques, on y trouva un parchemin qui n'est ni plus ni moins qu'un parchemin de consécration de l'autel : le Décalogue y est suivi du début des quatre évangiles et de la date, tant selon l'ère hispanique que selon celle de l'incarnation[46]. Les dernières lignes ont disparu, ce qui explique sans doute l'absence du nom de l'évêque consécrateur. On ne sait où cette croix était placée : peut-être directement sur l'autel, peut-être à côté, peut-être à l'entée du presbyterium[47]. Elle était en tout cas très certainement en rapport avec l'autel principal. On aimerait évidemment savoir si celui-ci renfermait un autre parchemin de consécration, ou si celui qui avait été confié à l'effigie du Christ tenait ce rôle. Dans cette hypothèse, le crucifix aurait alors eu un statut symbolique de substitut de l'autel. En tout état de cause, non seulement

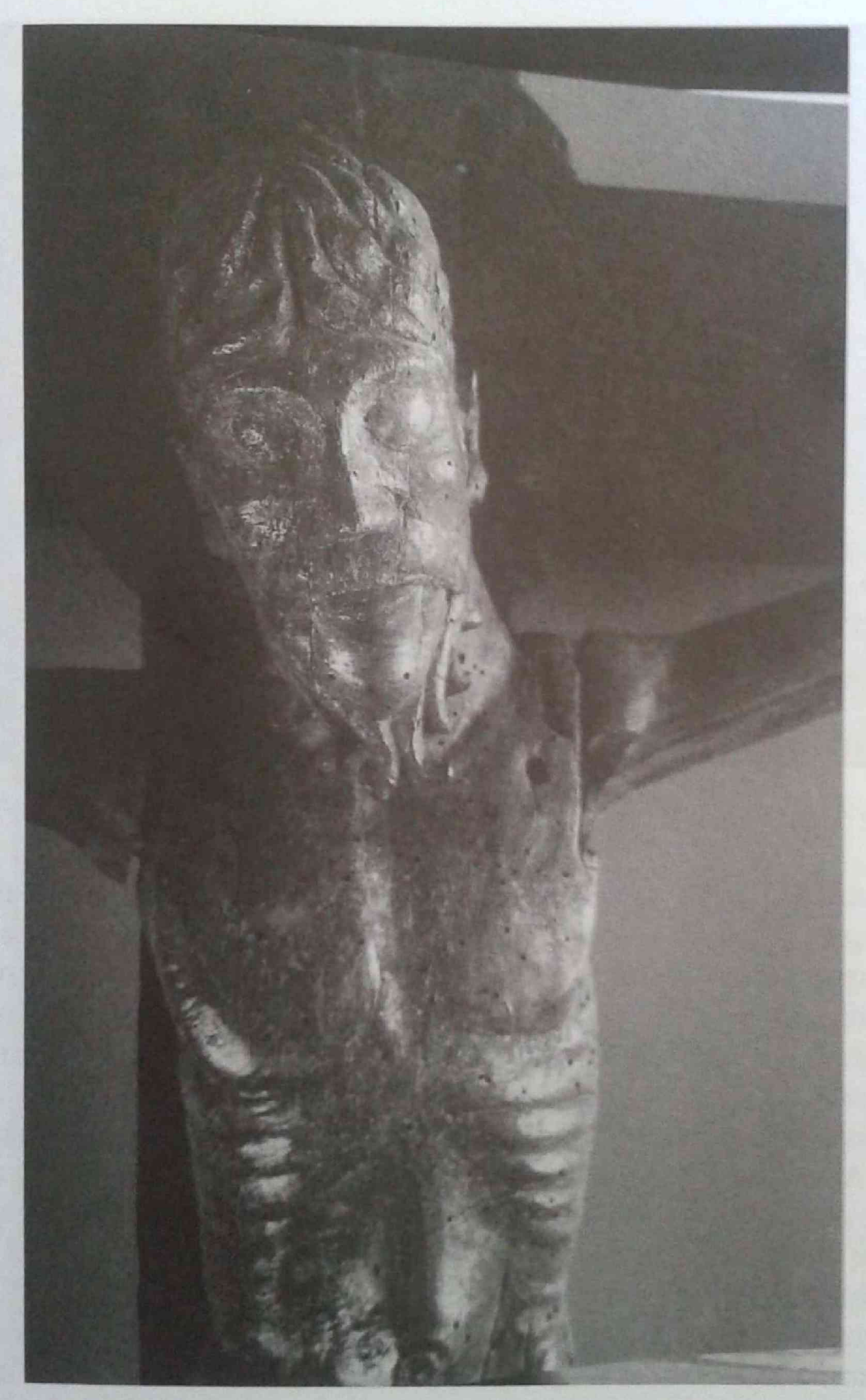


Fig. 2 : Christ en croix, milieu XII[e] siècle, provenance inconnue. Barcelone, Musée national de Catalogne.



Fig. 3 : Descente de croix de Sant Joan de les Abadesses (milieu XII[e] siècle).

l'autel était le Christ, ce qui est classique, mais le Christ était l'autel, ce qui est évidemment plus original[48]. Original, mais peut-être pas unique. On a en effet du mal à croire que la décision de mettre un parchemin de consécration dans une statue du Christ ait pu être un *unicum*. En l'absence d'autres témoignages, on peut tout de même rapprocher cette étonnante statue d'un autre Christ appartenant à un groupe sculpté plus vaste et conservé au monastère de Sant Joan de les Abadesses, à proximité de Ripoll (fig. 3). En 1426, on trouva dans une cavité qui se trouvait sur le front du grand Christ (dont la statue peut être datée du milieu XII[e] siècle) une hostie accompagnée d'une authentique. L'ensemble avait été consacré en 1251 (fig. 4)[49]. Le corps de l'image était donc le réceptacle du corps du Christ, exactement comme l'autel auquel, là encore, était assimilée la statue du crucifié.



Fig. 4 : Christ de la descente de croix de Sant Joan de les Abadesses (milieu XIIe siècle). Détail.



Fig. 5 : Saint-Denis, vitrail de la chapelle Saint-Pérégrin (années 1140). L'arche d'alliance en quadrige d'Aminadab. *Cliché RMN.*

Ces étonnants usages de la statuaire en Catalogne, et tout particulièrement celui du Christ de 1147, peuvent être rapprochés d'une entreprise autrement célèbre, celle de Suger à Saint-Denis. Dans les années 1140, alors que la nouvelle basilique venait d'être consacrée, celui-ci fit en effet composer toute une série de verrières typologiques. Il décrivit ensuite certaines d'entre elles dans son *De administratione*. Or sur un vitrail de la chapelle de saint Pérégrin, située à l'ouest de la chapelle axiale, Suger fit représenter l'arche d'alliance en quadrige d'Aminadab, le char triomphal du Cantique des Cantiques[50] (fig. 5). Sans doute suivit-on ici Rupert de Deutz († 1129), dont un passage, ultérieurement repris par Gerhoh de Reichersberg († 1169) est très proche du vitrail[51]. Bien que retouché, celui-ci nous a été conservé accompagné de ses inscriptions. Or la principale est composée de deux vers :

FEDERIS EX ARCA CRUCE CHRISTI SISTITUR ARA
FEDERE MAJORI VULT IBI VITA MORI[52]

L'autel est établi par la croix du Christ à partir de l'arche d'alliance
Par une alliance supérieure la vie veut ici mourir[53]

L'iconographie du vitrail est exceptionnelle et semble étrangement faire écho au crucifix catalan de 1147, son exact contemporain : les quatre roues du char sont accompagnées des symboles des évangélistes. Surtout, le crucifix est comme planté sur l'arche d'alliance, symbolisant ainsi la transformation de l'*arca* en *ara*. Dieu le Père est derrière le Christ et le soutient. Ainsi, sur un vitrail de Saint-Denis en même temps que dans une église catalane inconnue, le Christ était explicitement présenté comme le prolongement de l'autel, lui-même successeur de l'arche dans l'économie du salut. En Catalogne, cependant, le lien entre les paroles de Dieu consignées sur le parchemin et la consécration affirmait encore plus clairement la centralité de l'autel et du Christ dans l'organisation spatiale du sacré.

Successeur de l'arche d'alliance, figure du Christ, l'autel était aussi un reliquaire. En cela aussi il rappelait d'ailleurs l'arche, qui ne renfermait pas seulement les tables de la Loi mais également la

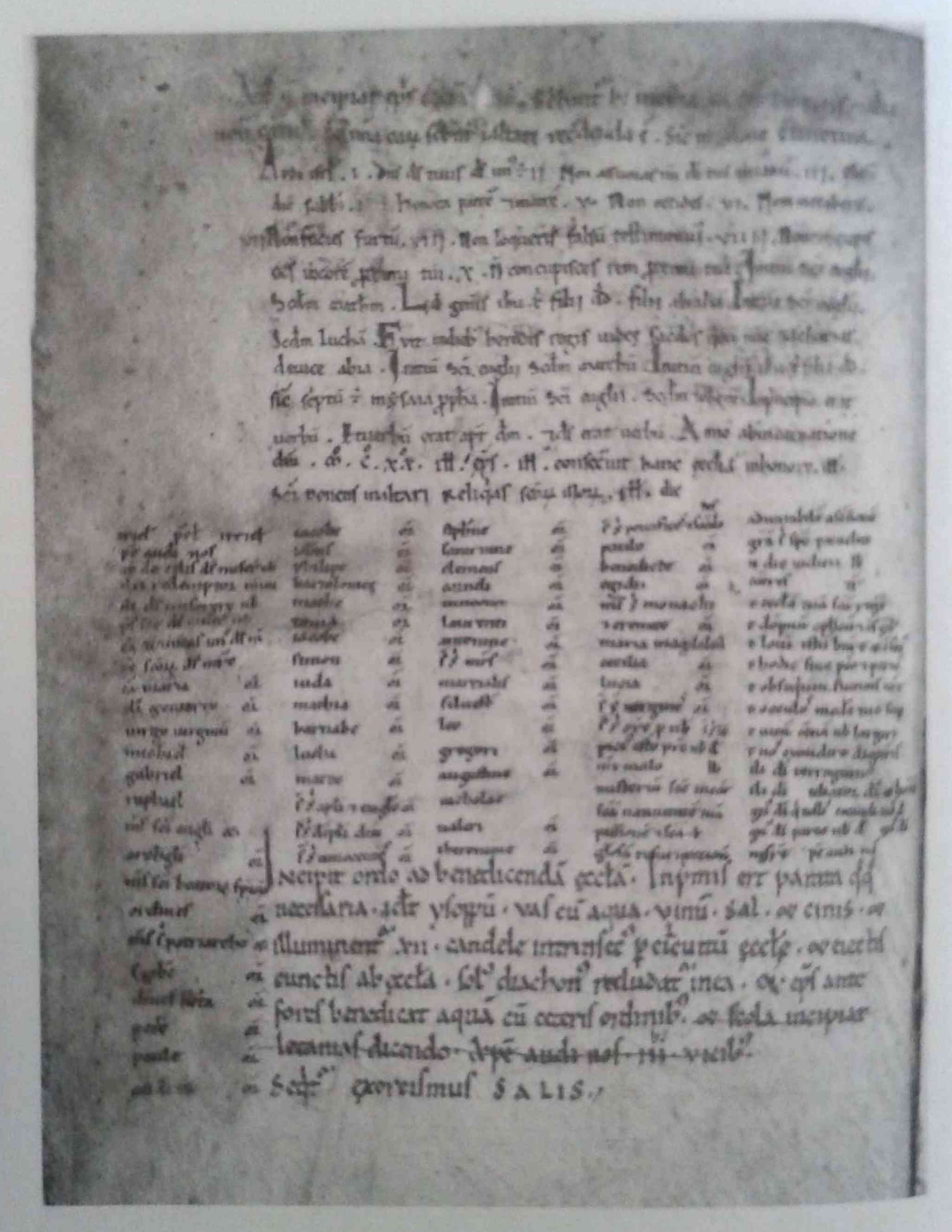


Fig. 6 : Manuscrit canonico-liturgique de Raymond de Roda (1120). Modèle de la *cartula* de consécration, terminée par la mention des reliques enfouies dans l'autel et précédant les litanies des saints. Tarragonne, Biblioteca Pública, ms. 26, fol. 203v.

manne céleste et la verge fleurie d'Aaron[54]. Plusieurs textes opèrent au Moyen Âge le rapprochement entre des reliquaires et l'arche d'alliance, particulièrement dans des récits de translation[55]. Les parchemins de consécration étaient quant à eux enfouis en compagnie de reliques qui pouvaient avoir leur authentique mais n'en étaient pas moins, très souvent, identifiées à la fin du texte qui s'y trouvait copié. Il n'est donc pas exagéré de suggérer que les mots de Dieu, enfouis dans l'autel en compagnie du corps des saints et, bien souvent, de celui du Christ, étaient aussi perçus comme des reliques. Dans le cas des tables de la Loi, cette perception était sans doute renforcée par la conviction que celles-ci avaient été écrites « par le doigt de Dieu »[56]. L'assimilation entre les mots et les reliques n'était d'ailleurs pas étrangère aux clercs du Moyen Âge central, comme en témoigne au début du XIIe siècle le traité du moine bénédictin Théofrid d'Echternach, qui assimile les noms des saints à des reliques et qui commente leur efficacité[57]. Or si ce raisonnement valait pour les *nomina sanctorum*, à plus forte raison devait-il s'imposer pour les paroles de Dieu. On connaît d'ailleurs des cas d'évangéliaires conservés dans des reliquaires[58]. Un signe clair que cette perception de la parole divine était bien celle de nos clercs consécrateurs apparaît dans le recueil canonico-liturgique de Raymond de Roda (1120), le troisième des quatre manuscrits connus mentionnant l'enfouissement du parchemin. Sur le folio qui donne le début de l'*ordo ad benedicendam ecclesiam* deux pièces ont été copiées (fig. 6) : d'une part le texte modèle de la *cartula* portant les textes bibliques et la datation, avec à la fin cette formule : *Ille episcopus consacravit hanc aeclesiam in honore illius sancti ponens in altari reliquias sanctorum illorum illa die* ; d'autre part, et sans solution de continuité, les litanies des saints qui étaient prononcées à plusieurs reprises au cours de la cérémonie de consécration (mais pas immédiatement après l'enfouissement)[59]. Sans respecter l'ordre strict du rituel, on avait donc choisi de mettre à la suite les paroles du Christ, l'allusion aux reliques que l'on enfouissait, puis le nom des saints que l'on invoquait (et qui étaient plus nombreux que les reliques dont on disposait).

CONCLUSION

L'autel attire les mots. Il est au centre de toute parole liturgique et divers textes nous rappellent, en particulier depuis Paschase Radbert, que lorsque le prêtre prononce les paroles de la consécration, c'est en réalité Jésus en personne qui s'exprime par sa bouche[60]. L'autel est aussi le lieu devant lequel on prie, particulièrement le ou les saints titulaires. Mais s'il est un lieu de parole, il attire aussi l'Écrit, sans qu'il soit jamais possible d'établir, comme dans les sociétés contemporaines, une différence de nature entre écriture et oralité[61]. L'écrit pouvait être utilisé dans les graffitis liés à la mémoire des défunts, dans les authentiques de reliques et dans divers types d'inscriptions parfois très pédagogiques, en particulier sur les autels portatifs[62]. Dans certains cas, il renvoyait directement à la liturgie de la parole, comme à Stavelot (Belgique) dans les années 1150-1160, lorsqu'on plaça, sous un cristal de roche situé au centre d'un autel portatif, un bout de parchemin portant le triple *sanctus* et renvoyant au début du canon de la messe[63]. Le système symbolique en vigueur pour les autels de la province ecclésiastique de Narbonne offrait une variante très spécifique de ce rapport complexe mais constant entre parole et écriture. L'autel contenait en effet, en même temps que le corps du Christ et divers fragments de corps saints, la parole de Dieu. Il était donc aussi le lieu où le Seigneur s'exprimait sans fin pour rappeler les fondements de la loi mosaïque et son dépassement par les paroles du Sauveur, telles que les avaient rapportées les Évangiles. L'ancienne et la nouvelle Loi. L'arche d'alliance et son propitiatoire fournissent un modèle permettant de comprendre pourquoi cette construction typologique rencontra autant de succès dans les sociétés chrétiennes méridionales des XIe-XIIIe siècle. En effet, le livre de l'Exode, le Livre des Nombres et le Lévitique précisaient bien que le propitiatoire était aussi le lieu où Dieu rencontrerait Moïse et où, apparaissant sur la nuée, il lui donnerait ses ordres[64]. Conformément à ce modèle, l'autel (*ara*), comme autrefois l'arche (*arca*), était le lieu de rencontre entre Dieu et son peuple ; il était le centre où s'élaborait

quotidiennement, dans les prières, dans la célébration eucharistique et dans l'affirmation de la Loi, l'alliance du Seigneur et des communautés chrétiennes qui lui dédiaient des églises. Il arrive que les chartes de consécration développent ce thème implicitement contenu dans l'acte d'enfouissement. Il conviendrait donc de relever les différents passages qui, dans les actes de la pratique, mentionnent l'arche d'alliance. Contentons-nous d'en citer deux, fort éloquents il est vrai. En 972, à Sant Benet de Bages, un long préambule rappelle les différentes étapes de l'Alliance inaugurée par Abraham et mentionne l'*arca* de Moïse parmi les autels construits par Noé, Abraham, Isaac, Pierre et les apôtres, confondant en même temps l'histoire de cette alliance et celle de l'Église[65]. Un siècle plus tard, dans un acte daté de 1076, l'évêque de Barcelone rappelle qu'en compagnie de l'évêque de Gérone, il a consacré l'église de Saint-Sauveur d'Arraona, le cimetière et un espace de quarante pas situé autour de celui-ci. Mais un préambule, beaucoup plus long que le rappel de la consécration, passe en revue les différents moyens par lesquels, au cours de l'Histoire, Dieu a permis que son nom fût « loué et adoré ». Le premier fut le tabernacle, dans lequel fut placée l'arche d'alliance qui contenait les tables « écrites par le doigt de Dieu », la manne et la verge d'Aaron. Le second fut le temple de Salomon, dans lequel l'arche fut placée « sous les ailes des chérubins ». Le troisième, après la venue du Christ, fut l'édification et la consécration des *baselicas*, qui devaient être consacrées *de manu episcopi*[66]. Israel était bien le type du peuple chrétien, lequel était guidé par ses prêtres de même que le peuple élu l'avait été par Moïse et Aaron. Tel était le message des parchemins de consécration enfouis dans l'autel, *ara* mais aussi *arca* conservant sous une forme écrite la parole de Dieu, ainsi multipliable à l'infini. *Audi Israel.*

Annexes

Annexe 1 : Liste des parchemins de consécration enfouis dans l'autel

Note : lorsque plusieurs parchemins liés à une même consécration (à l'exception des authentiques de reliques) ont été trouvé dans plusieurs autels, ils ont reçu des numéros différents (9-12). Lorsque plusieurs parchemins ont été retrouvés dans un même autel, ils ont été regroupés sous un même numéro (13, 16, 19).

1. Entre 985 et 993, église de Sant Père de Martorell (dioc. de Gérone)
Ordeig I Mata, I/2, n° 120, p. 284
Présence des dix commandements entre la liste des reliques et le nom de l'évêque et de quelques clercs avec leurs parents (vivants et défunts). Le début des Évangiles n'a pas été copié.

2. Entre 995 et 1010, mai, église de Sant Gregori (dioc. de Gérone)
Ordeig i Mata, II/1, n° 126, p. 12-13
Le parchemin ne donne ni le texte des péricopes évangéliques ni le Décalogue, mais on trouve les mots *X verba legis* entre la liste des reliques et celle des confirmants (*cum omnibus parentis vivis et defunctis*).

3. 1019, église de Tella (dioc. de Roda)
Ordeig i Mata, II/1, n° 136, p. 26
Le parchemin de consécration se trouvait dans une lipsanothèque placée dans l'autel. Il comprend la date et une liste de noms, mais on n'y trouve ni les dix commandements ni le début des Évangiles.

4. 1024, église de Coaner (dioc. d'Urgell)
Ordeig i Mata, II/1, n° 143, p. 42
Comme pour le n° 3, le parchemin se trouvait dans une lipsanothèque placée dans l'autel. Il comprend la date et une liste de noms (dont des défunts), mais on ne trouve ni les dix commandements ni le début des Évangiles.

5. 1037, église de Sant Cristòfol de Meià (dioc. d'Urgell)
Ordeig i Mata, II/1, n° 156, p. 72-73
Le parchemin donne le Décalogue et le début des Évangiles. Pas de noms de fidèles.

6. 1037, église de Sant Andreu del Castell d'Oliana (dioc. d'Urgell)
Ordeig i Mata, II/1, n° 157, p. 73-74
Décalogue et début des Évangiles. Pas de noms de fidèles.

7. 1038, 31 août, église cathédrale de Sant Pere d'Osona (Vic)
Ordeig i Mata, II/1, n° 159 B, p. 80-81
Le parchemin donne le Décalogue, le début des Évangiles et mentionne les reliques de sainte Félicité et de ses fils. Pas de date, pas de nom d'évêque, pas de noms de fidèles. On conserve par ailleurs l'original du document de consécration (Ordeig i Mata, n° 159 A, II/1, p. 76-80).

8. Entre 1042 et 1051, sans doute 1043, 10 janvier, église de Santa Maria de la Torreta (dioc. Urgell)
Ordeig i Mata, III/2, n° 434, p. 259-260
Décalogue, début des Évangiles et noms de fidèles à la fin du parchemin.

9. 1040, 12 octobre, église cathédrale d'Urgell (1)
Ordeig i Mata, II/1, 165 A, I, p. 101-102.
Décalogue et le début des Évangiles. Pas de noms de fidèles, mais la fin du parchemin est tronquée.

10. 1040, 12 octobre, église cathédrale d'Urgell (2)
Ordeig i Mata, II, 1, 165 A, II, p. 102.
Le parchemin se trouvait dans un autre autel, consacré le même jour que le n° 10. Il ne donne que la date, le nom de l'évêque consécrateur (Bérenger, évêque d'Elne) et la mention des reliques.

11. 1040, 12 octobre, église cathédrale d'Urgell (3)
Ordeig i Mata, II, 1, 165 A, III-A, p. 103.
Ce parchemin formait originellement une seule unité avec le n° 12. Il donne une liste de noms de morts et de vivants emmenés par Oliba (*Oliba episcopus et abbas cum cuncta congregatione sibi commissa*). Celui-ci n'était pas

présent lors de la consécration mais il avait envoyé ce parchemin, qui fut scindé en deux.

12. 1040, 12 octobre, église cathédrale d'Urgell (4)
Ordeig i Mata, II, 1, 165 A, III-B, p. 103.
Ce parchemin formait originellement une seule unité avec le n° 11. Il donne une liste de noms de morts et de vivants emmenés par Oliba (*Oliba episcopus et abbas cum congregatione sancti Mikaelis*). Celui-ci n'était pas présent lors de la consécration mais il avait envoyé ce parchemin, qui fut scindé en deux.

13. 1042, 11 août, église de Sant Esteve de Guils (dioc. d'Urgell)
Ordeig i Mata, II/1, n° 171-I, p. 120.
Charte de consécration « classique », avec le Décalogue et le début des Évangiles.

13a. 1042, 11 août, église de Sant Esteve de Guils (dioc. d'Urgell) (2)
Ordeig i Mata, II/1, n° 171-II, p. 120.
Liste de vivants et de défunts. Le parchemin accompagnait le n° 13 et se trouvait dans le même autel, avec aussi le 13b.

13b. 1042, 11 août, église de Sant Esteve de Guils (dioc. d'Urgell) (3)
Ordeig i Mata, II/1, n° 171-III, p. 120.
Nom du prêtre Sala et de ses parents, vivants et défunts. Le parchemin accompagnait le n° 13 et se trouvait dans le même autel, avec aussi le 13a.

14. Vers 1038-1046, église de Sant Gregori (dioc. de Gérone)
Ordeig i Mata, II/1, n° 180, p. 135
Les péricopes évangéliques précèdent ici le Décalogue. Quelques noms à la fin du document. Le seul évêque mentionné est Bernard de Couserans.

15. 1017-1046, église de Planès (dioc. d'Urgell)
Ordeig i Mata, II/1, n° 181, p. 136-137.
L'évêque consécrateur n'est pas nécessairement Oliba, qui est mentionné à la fin du document avec « ses » congrégations et « tous ses parents, morts et vivants », de même qu'un moine Bonifilius, lui aussi « avec tous ses parents mors et vivants ». Authentique de reliques sur un autre parchemin.

16. 1050, 15 mai, église de Sant Julià de Vilatorta (dioc. d'Osona)
Ordeig i Mata, II/1, n° 188 B-I, p. 153.
Décalogue, début des Évangiles, identification des reliques, nom du prêtre Bonifilius avec ses « amis, ses proches et ses familiers ».

16a. 1050, 15 mai, église de Sant Julià de Vilatorta (dioc. d'Osona)
Ordeig i Mata, II/1, n° 188 B-II, p. 153.
Liste de noms trouvée dans le même autel que les n° 16, 16b, 16c et 16d.

16b. 1050, 15 mai, église de Sant Julià de Vilatorta (dioc. d'Osona)
Ordeig i Mata, II/1, n° 188 B-III, p. 153.
Liste de noms trouvée dans le même autel que les n° 16, 16a, 16c et 16d.

16c. 1050, 15 mai, église de Sant Julià de Vilatorta (dioc. d'Osona)
Ordeig i Mata, II/1, n° 188 B-IV, p. 154.
Liste de noms trouvée dans le même autel que les n° 16, 16a, 16b et 16d.

16d. 1050, 15 mai, église de Sant Julià de Vilatorta (dioc. d'Osona)
Ordeig i Mata, II/1, n° 188 B-V, p. 154.
Liste de noms trouvée dans le même autel que les n° 16, 16a, 16b et 16c.

17. Vers 1053, église de Sant Pere de Casserres (dioc. Vic)
Ordeig i Mata II/2, 195, p. 169-170
Décalogue et début des Évangiles. Mention de plusieurs noms à la fin du parchemin.

18. 1055, église paroissiale de Sant Serni de Nagol (dioc. Urgell)
Ordeig i Mata, II/2, 200, p. 176-177
Décalogue et début des Évangiles. Mention de plusieurs noms à la fin du parchemin.

19. Entre 1047 et 1074, église inconnue du diocèse de Vic
Ordeig i Mata, II/2, 230-I, p. 230-231
Décalogue et début des Évangiles. Mention de plusieurs noms à la fin du parchemin. Parchemin trouvé dans le même autel que 19a et 19b.

19a. Entre 1047 et 1074, église inconnue du diocèse de Vic
Ordeig i Mata, II/2, 230-II, p. 231
Liste de noms. Parchemin trouvé dans le même autel que 19 et 19b.

présent lors de la consécration mais il avait envoyé ce parchemin, qui fut scindé en deux.

12. 1040, 12 octobre, église cathédrale d'Urgell (4)
Ordeig i Mata, II, 1, 165 A, III-B, p. 103.
Ce parchemin formait originellement une seule unité avec le n° 11. Il donne une liste de noms de morts et de vivants emmenés par Oliba (*Oliba episcopus et abbas cum congregatione sancti Mikaelis*). Celui-ci n'était pas présent lors de la consécration mais il avait envoyé ce parchemin, qui fut scindé en deux.

13. 1042, 11 août, église de Sant Esteve de Guils (dioc. d'Urgell)
Ordeig i Mata, II/1, n° 171-I, p. 120.
Charte de consécration « classique », avec le Décalogue et le début des Évangiles.

13a. 1042, 11 août, église de Sant Esteve de Guils (dioc. d'Urgell) (2)
Ordeig i Mata, II/1, n° 171-II, p. 120.
Liste de vivants et de défunts. Le parchemin accompagnait le n° 13 et se trouvait dans le même autel, avec aussi le 13b.

13b. 1042, 11 août, église de Sant Esteve de Guils (dioc. d'Urgell) (3)
Ordeig i Mata, II/1, n° 171-III, p. 120.
Nom du prêtre Sala et de ses parents, vivants et défunts. Le parchemin accompagnait le n° 13 et se trouvait dans le même autel, avec aussi le 13a.

14. Vers 1038-1046, église de Sant Gregori (dioc. de Gérone)
Ordeig i Mata, II/1, n° 180, p. 135
Les péricopes évangéliques précèdent ici le Décalogue. Quelques noms à la fin du document. Le seul évêque mentionné est Bernard de Couserans.

15. 1017-1046, église de Planès (dioc. d'Urgell)
Ordeig i Mata, II/1, n° 181, p. 136-137.
L'évêque consécrateur n'est pas nécessairement Oliba, qui est mentionné à la fin du document avec « ses » congrégations et « tous ses parents, morts et vivants », de même qu'un moine Bonifilius, lui aussi « avec tous ses parents mors et vivants ». Authentique de reliques sur un autre parchemin.

16. 1050, 15 mai, église de Sant Julià de Vilatorta (dioc. d'Osona)
Ordeig i Mata, II/1, n° 188 B-I, p. 153.
Décalogue, début des Évangiles, identification des reliques, nom du prêtre Bonifilius avec ses « amis, ses proches et ses familiers ».

16a. 1050, 15 mai, église de Sant Julià de Vilatorta (dioc. d'Osona)
Ordeig i Mata, II/1, n° 188 B-II, p. 153.
Liste de noms trouvée dans le même autel que les n° 16, 16b, 16c et 16d.

16b. 1050, 15 mai, église de Sant Julià de Vilatorta (dioc. d'Osona)
Ordeig i Mata, II/1, n° 188 B-III, p. 153.
Liste de noms trouvée dans le même autel que les n° 16, 16a, 16c et 16d.

16c. 1050, 15 mai, église de Sant Julià de Vilatorta (dioc. d'Osona)
Ordeig i Mata, II/1, n° 188 B-IV, p. 154.
Liste de noms trouvée dans le même autel que les n° 16, 16a, 16b et 16d.

16d. 1050, 15 mai, église de Sant Julià de Vilatorta (dioc. d'Osona)
Ordeig i Mata, II/1, n° 188 B-V, p. 154.
Liste de noms trouvée dans le même autel que les n° 16, 16a, 16b et 16c.

17. Vers 1053, église de Sant Pere de Casserres (dioc. Vic)
Ordeig i Mata II/2, 195, p. 169-170
Décalogue et début des Évangiles. Mention de plusieurs noms à la fin du parchemin.

18. 1055, église paroissiale de Sant Serni de Nagol (dioc. Urgell)
Ordeig i Mata, II/2, 200, p. 176-177
Décalogue et début des Évangiles. Mention de plusieurs noms à la fin du parchemin.

19. Entre 1047 et 1074, église inconnue du diocèse de Vic
Ordeig i Mata, II/2, 230-I, p. 230-231
Décalogue et début des Évangiles. Mention de plusieurs noms à la fin du parchemin. Parchemin trouvé dans le même autel que 19a et 19b.

19a. Entre 1047 et 1074, église inconnue du diocèse de Vic
Ordeig i Mata, II/2, 230-II, p. 231
Liste de noms. Parchemin trouvé dans le même autel que 19 et 19b.

19b. Entre 1047 et 1074, église inconnue du diocèse de Vic
Ordeig i Mata, II/2, 230-III, p. 231.
Un seul nom, *cum suis parentibus vivos et mortuos*. Parchemin trouvé dans le même autel que 19 et 19a.

20. Vers 1075, église de Sant Joan de la Muntanya (dioc. de Barcelone)
Ordeig i Mata, II/2, 232, p. 231-232
Liste de noms (vivants et défunts) à la fin du parchemin.

21. Entre 1064 et 1087, église de Sainte-Eulalie de Soanyes (dioc. d'Elne)
Ordeig i Mata, II/2, 257, p. 276-277
Liste de noms (vivants et défunts) à la fin du parchemin.

22. 1098, 1er octobre, église de Santa Maria de Guissona (dioc. Urgell)
Ordeig i Mata, II/2, 268 B, p. 298-299
La charte de consécration proprement dite est également conservée (ibid., 268 A, p. 295-298).
Regeste de l'année 1762, qui ne mentionne pas de noms à la fin du parchemin.

23. 1103, église de Santa Maria I Sant Hilari del Ru (dioc. Barcelone)
Ordeig I Mata, III/1, 289, p. 18-19
Une notice du XVIII[e] siècle signale seulement l'année, le nom de l'évêque consécrateur et celui des saints dont les reliques sont enfouies dans l'autel en précisant : « Pergamino que se halla en el altar de dicha iglesia ».

24. 1104, 10 octobre, église de Sant Martí Surroca (dioc. Vic)
Ordeig I Mata, III/1, 293, p. 23-24
Ordeig i Mata précise p. 23 que la charte était sans le Décalogue et le début des évangiles « pel que sembla ». On peut aussi envisager que le recteur Jaumes Vilas, qui la retranscrit en 1772, ne copia que ce qui lui semblait digne d'intérêt. L'original a disparu.

25. 1105, octobre, église de santa Maria d'Aller (dioc. Barbastro)
Ordeig i Mata, III/1, 301, p. 38
Copie réalisée en 1619 par Francisco Diego de Aynsa. Décalogue et début des Évangiles. Pas de noms de fidèles.

26. 1106, 11 février, église de Sant Esteve de Vinyoles (dioc. Vic)
Ordeig I Mata, III/1, 306, p. 44-45
Deux brèves notices de 1932 et 1933 parlent d'un « pergaminet » alors conservé dans les archives de l'église (mais perdu en 1936), qui donnait la date et le nom de l'évêque. Il est vraisemblable, même si cela n'est pas précisé, qu'il avait été trouvé dans l'autel. Pas de retranscription.

27. 1107, église de Tramesaïgues (dioc. Comminges)
Parchemin découvert en 1856 et jamais retranscrit intégralement semble-t-il. Déjà introuvable à l'époque de l'abbé Marsan. Douais, « Une formule de consécration des autels », 132-134 (lecture de l'abbé Douais pour l'abbé Marsan).
Commençait par le Décalogue, se terminait par la datation. Il ne semble pas y avoir eu de noms de fidèles.

28. 1108, 23 juillet, église de Santa Maria Magdalena de Fornillos (dioc. Barbastro)
Ordeig i Mata, III/1, 310, p. 49-50
Copie partielle réalisée en 1619 par Francisco Diego de Aynsa. Commençait par le Décalogue. Il n'est pas fait mention de noms de fidèles à la fin du parchemin.

29. 1108, 28 novembre, église de Santa Maria de Viu de Llevata (dioc. Barbastro)
Ordeig i Mata, III/1, 311, p. 50-51.
Décalogue et début des Évangiles, pas de noms de fidèles à la fin du parchemin.

30. 1113, 7 septembre, église de Sant Joan Baptista d'Alquézar (dioc. Barbastro)
Ordeig i Mata, III/1, 317, p. 59
Copies modernes (Sessé en 1612, Aynsa en 1619). Commençait par le Décalogue. Il n'est pas fait mention de noms de fidèles à la fin du parchemin.

31. 1123, 11 décembre, église de Santa Maria de Taüll (dioc. Barbastro)
Ordeig I Mata, III/1, 336 B, p. 93-94
Mention sans retranscription de la charte trouvée dans l'autel majeur peu avant 1785 et sans doute remise en place peu après. Redécouverte par J. Puig

i Cadafalch au début du XXe siècle. La description signale le Décalogue et le début des Évangiles mais ne mentionne pas de noms de fidèles à la fin du parchemin.

32. 1125, 31 mars, église de Santa Maria de Roda (dioc. Barbastro)
Ordeig i Mata, III/1, 339, p. 96-97
Copie partielle de Sessé en 1607. Commençait par le Décalogue. Il n'est pas fait mention de noms de fidèles à la fin du parchemin.

33. 1130, église de Senç (dioc. Barbastro)
Ordeig i Mata, III/1, 344, p. 101-102.
Décalogue et début des Évangiles. Pas de noms de fidèles à la fin du parchemin.

34. 1130, église de Ruesta (dioc. de Pampelune)
Goñi Gaztambide, *Colección diplómatica*, 166.
D'après une copie de 1511. Pas de noms de fidèles à la fin du parchemin.

35. XIIe siècle. Église de Santa Àgata de Clariana (dioc. Urgell)
Parchemin détérioré, il manque le nom de l'évêque et la date. Il y avait peut-être une liste de noms à la fin du parchemin, car on peut encore lire *Poncius levita*.
Ordeig i Mata, III/2, 432, p. 255-256

36. 1134, église de Figols (dioc. Urgell)
Ordeig i Mata, III/1, 349, p. 110.
Décalogue et début des Évangiles. Pas de noms de fidèles à la fin du parchemin.

37. 1143, église de Sant Sebastià de Villarué (dioc. Barbastro)
Ordeig i Mata, III/1, 358, p. 122-123
Décalogue et début des Évangiles. Pas de noms de fidèles à la fin du parchemin.

38. 1143, église de Les Paüls (dioc. Barbastro)
Ordeig i Mata, III/1, 359, p. 123
Retranscription partielle de Sessé. Débutait par le Décalogue et le début des Évangiles . Les descriptions ne mentionnent pas de noms de fidèles à la fin du parchemin.

39. 1147, église inconnue, parchemin de consécration trouvé dans un Christ en croix aujourd'hui conservé au **Museu Nacional d'Art de Catalunya** (Barcelone).
Non répertorié par Ordeig i Mata. Voir Ainaud, « La consagració dels Crists », 11-20, ici 13-14.
Décalogue et début des Évangiles. Ne mentionne pas de noms de fidèles, mais la fin du document est tronquée.

40. 1156, 21 août, Muret (dioc. Toulouse)
Abbé Douais, « Examen critique de la vie de saint Germier, évêque de Toulouse », *Mémoires de la société nationale des antiquaires de France*, 50, 1889 (appendice), repris dans un volume à part, même titre, Toulouse, 1890.
Reproduit dans Douais, « Une formule de consécration des autels », 132-134.
Décalogue et début des Évangiles. Ne mentionne pas de noms de fidèles.

41. 1156, 3 novembre, église de San Martín de Unx (dioc. Pampelune)
Uranga Galdiano et Íñiguez Almech, *Arte Medieval Navarro*, 144 (photographie du parchemin)
Décalogue et début des Évangiles. Ne mentionne pas de noms de fidèles.
Texte p. 100-101.

42. 1164, 23 janvier, église de Santa Maria i Sant Romà de les Bons (dioc. Urgell)
Ordeig i Mata, III/2, 389, p. 190-191
Décalogue et début des Évangiles. Ne mentionne pas de noms de fidèles.

43. 1179, 16 septembre, église de San Andrés de Igúzquiza (dioc. Pampelune).
Uranga Galdiano et Íñiguez Almech, *Arte Medieval Navarro*, 144 (photographie du parchemin)
Décalogue et début des Évangiles. Ne mentionne pas de noms de fidèles.
Texte p. 101.

44. 1180, 14 novembre, église de Sant Esteve de Pelagalls (dioc. Urgell)
Ordeig i Mata, III/2, 412, p. 225-226
Décalogue et début des Évangiles. Ne mentionne pas de noms de fidèles.

45. 1196, 20 février, église de Sant Martí de la Nou (dioc. Urgell)
Ordeig i Mata, III/2, 427, p. 251-252

Décalogue et début des Évangiles. Ne mentionne pas de noms de fidèles. Parchemin trouvé en compagnie d'une authentique de reliques (saint Alexandre et autres saints).

46. 1198, 21 février, église de Nerill (dioc. Roda - Lleida)
Ordeig I Mata, III/2, 430, p. 253
Une courte notice rédigée en 1893 parle d'un « pequeño pergamino » (disparu en 1936) qui donnait le nom de l'évêque et la date. Ce parchemin se trouvait sans doute dans l'autel.

47. 1200, église de Saint-Just de Valcabrère (alors dédiée à Étienne, Just et Pasteur) (dioc. Comminges)
Bernard, « Découverte de reliques », 501-508 ; texte du parchemin également dans Id., « Cédule relative à la consécration », 632, et Id., « Découvertes archéologiques ».
Décalogue et début des Évangiles. Ne mentionne pas de noms de fidèles.

48. 1201-1236, église de Puertolas (dioc. Huesca)
Valenzuela Foved, « Consagración de la iglesia de Puértolas », 55-57
Décalogue et début des Évangiles. Ne mentionne pas de noms de fidèles.

Annexe 2 : Deux parchemins de consécration navarrais (1156 et 1179)

Texte de la dédicace de San Martín de Unx (dioc. Pampelune). 3 novembre 1156

Audi Israel. Dominus deus tuus. Deus unus est. Non accipies nominem domini tui in vanum. Memento ut sanctifices diem sabbati. Honora patrem tuum et matrem tuam. Non occides. Non mechaberis. Non furtum facies. Non falsum testimonium dices. Non concupisces rem proximi tui. Non adulterabis. Non periurabis. Inicium sancti evangelii secundum Matheum : Liber generationis Ihesu Christi filii David filii Habraham. Habraham genuit Ysaach. Ysaach genuit Iacob. Inicium sancti evangelii secundum Lucham : Fuit in diebus Herodis regis Iudee sacerdos quidam nomine Zacharies de vice Abia

et uxor illius de filiabus Aaron et nomen eius Helisabeth. Erant autem iusti ambo ante Dominum. Inicium sancti evangelii secundum Marchum : Inicium evangelii Ihesu Christi filii Dei sicut scriptum est in Ysaia propheta. Ecce mitto angelum meum ante faciem tuam qui preparabit viam tuam ante te. Inicium sancti evangelii secundum Iohannem : In principio erat verbum et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nichil. Dedicata est hec ecclesia in honore sancti Martini et sancte Marie et omnium sanctorum ab episcopo Lupo Pampilonensi. II nonas novembris anno ab incarnacione Domini M° C L VI. Indicione IIII.

Texte de la dédicace de San Andrés de Igúzquiza (dioc. Pampelune). 1179

Audi Israel. Dominus deus tuus. Deus unus est. Non accipies nominem domini tui in vanum. Memento ut sanctifices diem sabbati. Honora patrem tuum et matrem tuam. Non occides. Non mechaberis. Non furtum facies. Non falsum testimonium dices. Non concupisces rem proximi tui. Non adulterabis. Non periurabis. Inicium sancti evangelii secundum Matheum : Liber generationis Ihesu Christi filii David filii Abraham. Abraham genuit Ysaach. Ysaach genuit Iacob. Inicium sancti evangelii secundum Lucham : Fuit in diebus Herodis regis Iudee sacerdos quidam nomine Zacharies de vice Abia et uxor illius de filiabus Aaron et nomen eius Helisabeth. Erant autem iusti ambo ante Dominum. Inicium sancti evangelii secundum Marchum : Inicium evangelii Ihesu Christi filii Dei sicut scriptum est in Ysaia propheta. Ecce mitto angelum meum ante faciem tuam qui preparabit viam tuam ante te. Inicium sancti evangelii secundum Iohannem : In principio erat verbum et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Dedicata est ecclesia ista in honore sancti Andree apostoli a Petro Pampilonensi episcopo XVI kalendas octobris. Anno ab incarnacione domini M°C°LXX°VIIII°. Indicione XII.

Notes

Sigles et abréviations

Sources

- Andrieu, *Le Pontifical Romain* : M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au Moyen Âge. I. Le Pontifical Romain du XII*[e] *siècle*, Cité du Vatican : Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e testi, 86), 1938.
- AASS : *Acta sanctorum*
- CCCM : *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis*
- CCSL : *Corpus Christianorum, Series Latina*
- Guillaume Durand, Rationale : Guillaume Durand, *Rationale divinorum officiorum*, A. Davril et T.M. Thibodeau (éds.), 3 vols., Turnhout : Brepols (CCCM 140, 140 A et 140 B), 1995-2000.
- Martène : E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, II, Anvers, 1736
- Ordeig i Mata, *Les dotalies* : Ramón ORDEIG I MATA, *Les dotalies de les esglésies de Catalunya : segles IX-XII*, 4 tomes en 7 vols., Vic : Estudis Històrics, 1993-2004.
- PL : *Patrologie latine*
- SC : *Sources Chrétiennes*

Travaux

- Ainaud, « La consagració dels Crists » : J. Ainaud, « La consagració dels Crists en creu », *Liturgica* (Montserrat), 3, 1966, p. 11-20.
- Bernard, « Découverte de reliques » : D. Bernard, « Découverte de reliques dans l'autel de l'église de Valcabrère », *Bulletin monumental*, 52, 1886, p. 501-508.
- Bernard, « Découvertes archéologiques » : D. Bernard, « Découvertes archéologiques à Saint-Bertrand de Comminges, Valcabère et Barsous (I. Valcabrère), *Revue de Comminges*, 6, 1891, 1-8.
- Bernard, « Cédule relative à la consécration » : D. Bernard, « Cédule relative à la consécration d'un autel en 1200 », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 47, 1886, 632.
- Braun, Der christliche Altar : J. Braun, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2 vols., Munich : Alte Meister Guenther Koch, 1924.
- Douais, « Une formule de consécration des autels » : Abbé Douais (pour l'abbé Marsan), « Une formule de consécration des autels au Moyen Âge », *Bulletin de la Société archéologique du Midi de la France*, 1894, 132-134.

- Ganz (dir.), *Das Buch* : P. Ganz, *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*, Wiesbaden : O. Harrassowitz (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, 5), 1992.
- Goñi Gaztambide, *Colección diplómatica* : J. Goñi Gaztambide, *Colección diplómatica de la catedral de Pamplona (829-1243)*, Pampelune : Gobierno de Navarra, 1997.
- Grodecki, *Études sur les vitraux* : L. Grodecki, *Études sur les vitraux de Suger à Saint-Denis*, II, Paris : Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 1995.
- Gros, « El *Ordo* » : M.S. Gros, « El *Ordo* Romano-Hispánico de Narbona para la consagración de iglesias », *Hispania Sacra*, 19, 1966, p. 321-401.
- Gros, « El Pontifical de Vic » : M.S. Gros, « El Pontifical *de* Vic (Vic, Arx. Cap., ms. 104(CV)) », *Miscellània Litúrgica Catalana*, 12, 2004, p. 101-238.
- Iogna-Prat, La Maison Dieu : D. Iogna-Prat, *La maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris : Seuil, 2006.
- Ordeig i Mata, *Les dotalies* : Ramón Ordeig i Mata, *Les dotalies de les esglésies de Catalunya : segles IX-XII*, 4 tomes en 7 vols., Vic, 1993-2004.
- Palazzo, *L'espace rituel et le sacré* : E. Palazzo, *L'espace rituel et le sacré dans le christianisme. La liturgie de l'autel portatif dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout : Brepols (Culture et société médiévales, 15), 2008.
- Treffort, *Mémoires carolingiennes* : C. Treffort, *Mémoires carolingiennes. L'épitaphe entre célébration mémorielle, genre littéraire et manifeste politique (milieu VIIIe-début XIe siècle)*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2007.
- Uranga Galdiano et Iñiguez Almech, *Arte Medieval Navarro* : J.E. Uranga Galdiano et F. Íñiguez Almech, *Arte Medieval Navarro*, II, Pamplona : Aranzadi, 1973.
- Valenzuela Foved, « Consagración de la iglesia de Puértolas » : V. Valenzuela Foved, « Consagración de la iglesia de Puértolas por el obispo de Huesca García de Gudal », Argensola: *Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses*, 33, 1958, p. 55-57.

[1] Bernard, « Découverte de reliques », 501 et 508 (avec photographie du parchemin) ; Id., « Découvertes archéologiques », 1-8. – **[2]** Id., « Découvertes de reliques », 508. Le texte du parchemin trouvé à Valcabrère en 1886 fut reproduit, outre les deux revues citées dans la note précédente, par Bernard, « Cédule relative à la consécration », 632 (d'après le *Bulletin monumental*). – **[3]** Sur le rituel de la consécration des églises, son sens et son importance dans une perspective à la fois historique et ecclésiologique, voir en particulier Iogna-Prat, *La Maison Dieu*, 260-284 et les études réunies par D. Méhu, *Mises en scène et mémoires de la consécration de l'Église dans l'Occident médiéval*, Turnhout : Brepols (Collection d'études médiévales de Nice, 7), 2007, avec une bibliographie générale p. 305-380. – **[4]** Voir l'annexe 1 donnée à la fin de cet article. Parchemins trouvés en Navarre : Navarre : n° 34, 41, 43 ; parchemins trouvés en Aragon :

n° 48 ; parchemins trouvés en Languedoc : n° 27, 40, 47. Tous les autres items sont catalans. La liste des parchemins de consécration catalans a été opérée d'après le recueil de Ramón Ordeig i Mata (voir note suivante), qui s'arrête à la fin du XIIe siècle. Les parchemins catalans postérieurs à cette date, entre autres, échappent donc à mon enquête. – **[5]** Ordeig i Mata, *Les dotalies*, IV, 55-67. Sur les autels catalans, voir le volume d'études réunies par D. Boyer et M. Zimmermann, *Autour de l'autel roman catalan*, Paris : Indigo, 2008, en particulier les études de M. Zimmermann, « Les enjeux de la consécration d'autel en Catalogne à l'époque romane (XIe-XIIe siècles) », 11-34 ; M. Pagès-Paretas, « Les programmes d'images autour de l'autel dans la Catalogne romane », 35-64 ; M.S. Gros, « Symbolismes bibliques des autels romans en Narbonnaise », 65-76. – **[6]** Gros, « El *Ordo* », 321-401 – **[7]** Dans une bibliographie abondante mais dispersée, je renverrai seulement à J.C. Poulin, « Entre magie et religion. Recherches sur les utilisations marginales de l'écrit dans la culture populaire du haut Moyen Âge », dans *La culture populaire du Moyen Âge*, P. Boglioni (dir.), Montréal : L'Aurore, 1979, 121-143 ; E. Dabrowska, « Passeport pour l'au-delà. Essai sur la mentalité médiévale », *Le Moyen Âge*, 111, 2005, 313-337 ; Ganz, *Das Buch* ; Treffort, *Mémoires carolingiennes* ; V. Debiais, *Messages de pierre. La lecture des inscriptions dans la communication médiévale (XIIIe-XIVe siècles)*, Turnhout : Brepols (Culture et société médiévales, 17), 2009 ; pour la question, liée à celle qui est traitée ici, des reliques dans l'autel et de leur identification par une « authentique », P. Bertrand, « Authentiques de reliques : authentiques ou reliques ? », *Le Moyen Âge*, 112, 2006, 363-374 ; Ph. Cordez, « Gestion et médiation des collections de reliques au Moyen Âge. Le témoignage des authentiques et des inventaires », dans J.L. Deuffic (dir.), *Reliques et sainteté dans l'espace médiéval*, Saint-Denis : Pecia (Pecia, 8-11), 2005, 33-64 ; H. Röckelein, « Des "saints cachés" : les reliques dans les sépultures d'autels », dans J.F. Cottier, M. Gravel et S. Rossignol (dirs.), Ad libros ! *Mélanges d'études médiévales offerts à Denise Angers et Joseph-Claude Poulin*, Montréal : Presses de l'université de Montréal, 2010, 21-34. – **[8]** Deut 6, 4 + Deut 30, 6 + Ex 20, 12-17. Cf *supra* note 6 pour l'article de Miquel Gros. – **[9]** Ordeig i Mata, *Les dotalies*, IV, 61-66. – **[10]** Formule de consécration dans le Pontifical perdu de Narbonne : Martène, cap. XIII, *ordo* VIII, col. 733-747 pour l'*ordo* de consécration dans son ensemble, col. 746 pour le parchemin de consécration ; Pontifical de Vic : Archivo de la catedral, ms. CV (104), fol. 71v (texte dans Gros, « El *ordo* », 400-401, et dans Ordeig i Mata, *Les dotalies*, IV, 57-68) ; Manuscrit de Roda, Tarragonne, Biblioteca Pública, ms 26, fol. 203v. Cf Ordeig i Mata, *Les dotalies*, IV, 58-59 ; Pontifical d'Auch : Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Lat. 7 114. Il s'agit d'un pontifical de la seconde moitié du XIIIe siècle à l'usage des archevêques d'Auch, qui fut postérieurement utilisé à Bazas : Gros, « El *ordo* », 371. – **[11]** Annexe 1, n° 1 et n° 2. Le premier parchemin de consécration de Sant Gregori (il y a un autre parchemin de consécration vers 1038-1046, annexe 1, n° 11) ne donne pas le texte du Décalogue mais fait allusion aux *X verba legis* entre la liste

des reliques et celle des confirmants (annexe 1, n°2). – **[12]** Annexe 1, n° 3 et 4. – **[13]** Annexe 1, n° 5. – **[14]** On peut émettre l'hypothèse d'une lecture orale du Décalogue et du début des évangiles lors de la cérémonie de consécration de l'autel. Ainsi s'expliquerait la simple mention *X verba legis* sur le parchemin de Sant Gregori (voir note 11). Il ne s'agit cependant là que d'une supposition. On notera aussi que dans le second parchemin de Sant Gregori (vers 1038-1046, annexe 1, n° 14), le début des Évangiles précède le Décalogue, ce qui semble être un cas unique. – **[15]** Gros, « El *ordo* », 352-358. – **[16]** *Ibid.*, 374-376. **[17]** Voir *supra*, note 10 et *infra* – **[18]** Annexe 1, n° 14. Il s'agit de Bernard de Couserans, qui était aussi abbé de Lézat. – **[19]** Édition et présentation du texte dans Valenzuela Foved, « Consagración de la iglesia de Puértolas », 55-57. – **[20]** D. Mansilla Reoyo, « Obispados exentos de la Iglesia Española », *Hispania sacra*, 32, 1980, 287-321, ici 307. – **[21]** Ruesta (1130), éd. Goñi Gaztambide (d'après une copie de 511), *Colección diplòmatica*, n° 177, 166 (= annexe 1, n° 31) ; San Martín de Unx (1156), éd. Uranga Galdiano et Íñiguez Almech, *Arte Medieval Navarro*, 144 (= annexe 1, n° 38) ; San Andrés de Igúzquiza (1179), *ibid* (= annexe 1, n° 40). N'ayant pu accéder à aucune édition des parchemins de consécration de San Martín de Unx et de San Andrés de Igúzquiza, j'en donne une transcription *supra*, annexe 2, d'après les photographies publiées dans le second volume d'*Arte medieval navarro*. – **[22]** Le texte des parchemins navarrais est proche de celui des familles 3 (diocèse de Roda) et 4 (diocèse d'Urgell) d'Ordeig i Mata (*Les dotalies*, IV, p. 64-65), ainsi que de celui de Valcabrère, mais avec des variantes dans tous les cas.– **[23]** Voir note 10. – **[24]** Texte dans D'Achéry, *Spicilegium*, t. 13, Paris, 1677, 332 et suiv., rééd. 1723, t. 2, ici p. 582. Je dois la connaissance de cet épisode à Christophe Baillet, que je remercie vivement et qui le présentera plus longuement dans sa thèse sur les reliques en Aquitaine. – **[25]** P.M. Gy (dir.), *Guillaume Durand, évêque de Mende (v. 1230-1296), canoniste, liturgiste et homme politique*, Paris : Éditions du CNRS, 1992 (dont A. Davril, « Les états successifs du texte du Rationale de Guillaume Durand et la préparation de l'édition critique », 137-142). Sur le *Rationale* comme « pensée de la consécration », A. Rauwel, « Le lieu cultuel dans la synthèse liturgique de Guillaume Durand », *Lieux sacrés et espace ecclésial (IXe-XVe siècle)*, Toulouse : Privat (Cahiers de Fanjeaux, 46), 2011, 115-130. – **[26]** *Quandoque vero fit in parte posteriori et quandoque in anteriori, in quo etiam foramine in testimonium consecrationis caute includi solent littere consecrationis episcopi, continentes nomen eius et aliorum episcoporum in consecratione presentium, et in cuius sancti honorem consecratur altare* (...), Guillaume Durand, Rationale (I, 6, 34), 76. Guillaume parle en fait ici de reconsécrations, lorsque la pierre qui scelle la cavité où se trouvent les reliques a été brisée ou déplacée. – **[27]** Ainsi que l'avait déjà noté Bernard, « Découverte de reliques », 508. Guillaume Durand, *Rationale*, 30 (I, 2, 4) et 91 (I, 7, 24) (*solempnis uero reliquiarum deportatio fit ad imitationem eius quod, sicut legitur in Exod., in archa testamenti* etc.), à propos de l'arrivée des reliques destinées à être enfouies dans l'autel). –

[28] Braun, *Der christliche Altar*, I, 632. – [29] Annexe 1, n° 3 et 4 (et n° 2 dans une moindre mesure). – [30] Annexe 1, n° 1, 2, 4, 8, 11, 12, 13a, 13b, 14, 15, 16, 16a, 16b, 16c, 16d, 17, 18, 19, 19a, 19b, 20, 21, 35 (?). Sur cette pratique, voir Treffort, *Mémoires carolingiennes*, 52-54 (à partir des n° 14 et 18). Dans les numéros 13, 16 et 19, le parchemin de consécration proprement dit est accompagné de parchemins donnant des noms. Les n° 11 et 12 donnent des listes de noms envoyés par Oliba mais il semble qu'ils ne se trouvaient pas dans le même autel que le parchemin de consécration. – [31] Annexe 1, n° 1, 2, 4, 11, 12 etc. Treffort, *Mémoires carolingiennes*, 54. – [32] *Ibid.*, 54 *sq*. Sur l'inscription des défunts dans le martyrologe, J.L. Lemaître, *Mourir à Saint-Martial. La commémoration des morts et les obituaires à Saint-Martial de Limoges du XIe au XIIIe siècle*, Paris : De Boccard, 1989, 74-82. Il arrive aussi que les noms soient inscrits sur les lipsanothèques (boîtes à reliques) : Treffort, *Mémoires carolingiennes*, 50-52. – [33] Treffort, *Mémoires carolingiennes*, 57-77 (ici p. 58) ; Sant Julià de Vilatorta : *Catalunya romànica*, III, Barcelone : Fundació Enciclopèdia Catalana, 1986, 501-502 et XII, Barcelone, 1985, 250 ; Minerve : E. Le Blant, *Les inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, II, Paris : Imprimerie impériale, 1865, n° 609, 428-454. – [34] À l'exception du n° 35 de l'annexe 1, qui est tronqué, on voit disparaître les listes de noms après le n° 21, qu'Ordeig i Mata date entre 1064 et 1087. Les parchemins de consécration navarrais ou languedociens (tous du XIIe siècle) ne donnent pas de noms de fidèles. – [35] *Si autem pontifex, aut clerus, vel populus suorum nomina, aut etiam fidelium defunctorum inserere voluerint, non prohibeatur*, Martène, col. 746. – [36] On conserve cependant un parchemin de consécration (1038) qui, fidèle aux prescriptions du Pontifical de Narbonne, ne livre que le Décalogue, le début des Évangiles et la nature des reliques enfouies (annexe 1, n° 7). – [37] E. Albe, *Les miracles de Notre-Dame de Roc-Amadour au XIIe siècle. Texte et traduction d'après les manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, Paris : Honoré Champion, 1907, I, 31, p. 125, 52, p. 161, II, prol., p. 166, 10, p. 191; 15, p. 206; 25, p. 230. – [38] Hebr 9, 11-14. – [39] *Propitiatorium super arcam, ipse Christus insinuatur, qui inter Deum et homines medius propitiator intervenit. Hoc propitiatorium arcae superponitur: sic Christus caput Ecclesiae est (...) Altare autem illud corpus Christi significat, sive omnes sanctos, in quibus semper ardet ignis divinus, in quibus consumitur caro*, Bède, *Commentarii in Pentateuchum*, I, 25, PL 91, 322D-323A (l'attribution à Bède a été remise en cause par M. Gorman, « The Commentary on the Pentateuch attributed to Bede in PL 91, 189-394 », *Revue Bénédictine*, 106, 61-108 et 255-307, ce qui ne change rien ici à notre propos). – [40] *Qui pus* [intellige *post*] *offendicula lapsus primi hominis instituisti tibi propitiatore delibamenta libaminis ut culpam que precesserat, futuris temporibus exibiaretur* [intellige *expiaretur*] *per munera quibus honorarentur altaria*, A. Dumas (éd.), *Liber sacramentorum Gellonensis*, Turnhout : Brepols (CCSL, 159), 1981, 366. Sur cette bénédiction, Palazzo, *L'espace rituel et le sacré*, 95 sq. La formule se retrouve dans l'*Ordo ad*

benedicendam ecclesiam des pontificaux, tels celui de Vic au début du XI[e] siècle : Gros, « El Pontifical de Vic », n° 102, 225. – **[41]** Raban Maur, *De clericorum institutione*, II, 45, PL 107, 358B-360B. – **[42]** *Preter haec etiam altare gestatorium non viliori opere effinxit. Super quod sacerdote apud Deum agente, aderant quatuor evangelistarum expressae auro et argento imagines, singulae in singulis angulis stantes. Quarum uniuscujusque alae extensae, duo latera altaris ad medium obvelabant. Facies vero agno immaculato conversas intendebant. In quo etiam ferculum Salomonis imitari videbatur*, Richer, *Histoire de France*, R. Latouche (éd.), Paris : Les Belles Lettres (Les Classiques de l'Histoire de France au Moyen Âge, 17), 1937 vol. II, 30-31. Voir J. Glenn, *Politics and History in the Tenth Century. The Work and World of Richer of Reims*, Cambridge : Cambridge University Press, 2004, 32-33, et Palazzo, *L'espace rituel et le sacré*, 125-129, qui rappelle page 128 en renvoyant à divers travaux que « l'Arche d'Alliance apparaît durant tout le Moyen Âge comme une référence symbolique majeure pour l'autel chrétien et, plus largement, pour l'église-bâtiment dans son ensemble ». – **[43]** *Supplices tibi, domine Deus, pater omnipotens, preces effundimus, ut metalli huius expolitam materiem supernis sacrificiis inbuendam, ipse tuae dotare sanctificationis ubertate digneris, qui quondam scripsisti lapideis legem in tabulis*, références données *infra* pour le Pontifical romano-germanique et le Pontifical romain du XII[e] siècle. Je ne peux donc suivre ici M. Castiñeiras González, « El altar románico y su mobiliario litúrgico : frontales, vigas y baldaquinos », dans *Mobiliario y ajuar litúrgico en las iglesias románicas*, Aguilar de Campoo : Fundación Santa María la Real, 2011, 9-75, ici 67, qui comprend que la *tabula* en question est un devant d'autel peint (alors qu'il s'agit clairement d'un mot désignant l'autel) et qui semble penser que ce texte est spécifiquement catalan parce qu'on le retrouve dans le Pontifical de Vic du milieu du XI[e] siècle ou encore dans la *Collectio Tarraconensis* de l'évêque Raymond de Roda, alors qu'il appartient à la liturgie « romaine » et se trouve déjà dans le Pontifical romano-germanique : C. Vogel et R. Elze (éds.), *Le pontifical romano-germanique du X[e] siècle*, Cité du Vatican : Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e testi, 226), 1963, 148 (XL, 68 : *Benedictio tabulae*). Également, pour les pontificaux « romains », dans Andrieu, *Le Pontifical romain*, 200 (XIX, 14). Pour le texte du pontifical de Vich, voir Gros, « El Pontifical de Vic », 101-238, ici 224. – **[44]** *Sed construxit propitiatorium, ut beatus Moyses super altare*, PL 141, col. 1451B. Autre edition du texte par A. Trias I Texidor, « Epistola-sermón del monje Garsias de Cuxà », *Anuario de filologia*, 11, 1985, 19-48 (avec traduction espagnole). Traduction française dans D. Codina, P. Bourgain et M. Besseyre, « Lettre-sermon du moine Garsias de Cuxa à l'abbé Oliba », *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 40, 2009, 65-76. Sur ce texte, voir en particulier Iogna-Prat, *La Maison Dieu*, 340-345. Sur le ciborium, P. Ponsich, « Le problème du ciborium d'Oliba (1040) », *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 24, 1993, 21-27. Pour l'arrière-plan symbolique des édifices, Id., « La pensée symbolique et les édifices de Cuxa du X[e] au XII[e] siècle », *Les Cahiers de Saint-Michel*

de Cuxa, 12, 1981, 7-27. – **[45]** Voir par exemple Grégoire le Grand, *Regula pastoralis*, II, 11, B. Judic (éd.), I, Paris : Cerf (SC 381), 1992, 254, ou Bède, *De Tabernaculo*, D. Hurst (éd.), Turnhout : Brepols (CCSL 119A), 1979, 15 (livre I, 15, l. 418-432): 'Et quattuor circulos aureos quos pones per quattuor archae angulos ; duo circuli sint in latere uno et duo in altero' [Ex. 25, 12] *Quattuor circuli aurei quattuor sunt euangeliorum libri* (...) Le lien entre le Christ, Jérusalem et l'autel est d'autre part bien établi par Amalaire de Metz, qui explique dans son *Liber officialis*, III, c. 18, 6, que l'autel est une figure de Jérusalem car conformément à un verset d'Isaïe, c'est de Jérusalem que vient la parole de Dieu : *Altare Hiersusalem potest designare, ut praetulimus, de qua exivit evangelica praedicatio, sicut scriptum est* : "De Sion exivit lex et verbum Domini de Hierusalem", J.M. Hanssens (éd.), *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, II. *Liber officialis*, Cité du Vatican : Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948, 308. – **[46]** Cf annexe 1, n° 39. Ainaud, « La consagració dels Crists », 11-20, avec retranscription du texte en 13-14. Cf J.-M. Sansterre et P. Henriet, « De l'*inanimis imago* à l'*omagem mui bella*. Méfiance à l'égard des images et essor de leur culte dans l'Espagne médiévale (VIIe-XIIIe siècle) », *Edad Media. Revista de Historia Medieval*, 10, 2009, 37-92, ici 70-71. – **[47]** *Ibid.* – **[48]** Rappelons aussi la présence dans les régions catalanes, depuis le XIe siècle sans doute, du Christ en majesté sur de nombreux devants d'autel, en orfèvrerie ou en bois, qui renforçait encore un peu plus, *via* l'image, l'assimilation du Christ et de l'autel. Je remercie Jean-Marie Sansterre à qui je dois cette remarque. – **[49]** Ainaud, « La consagració dels Crists », 18-19, ainsi que *Catalunya Romànica*, X, Barcelone : Fundació Enciclopèdia Catalana, 1987, 382-388. – **[50]** Grodecki, *Études sur les vitraux de Suger*, 59 sq., ici 62. Voir aussi, déjà, É. Mâle, *L'art religieux du XIIIe siècle en France. Étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses sources d'inspiration*, Paris : Armand Colin, 1919 (1re éd. 1898), 209, et E. Panofski, *Abbot Suger on the Abbey Church of St. Denis and Its Art Treasures*, Princeton : Princeton University Press, 1946, 199. – **[51]** *Plaustrum nouum quo haec arca foederis domini portatur nouum est christi euangelium quo resurrectio eius ut praedictum est in toto mundo annuntiatur* (à propos, précisément, du char d'Aminadab) : Rupert de Deutz, *De sancta trinitate et operibus eius*, R. Haacke (éd.), Turnhout : Brepols (CC CM 22), 1971, XXIII, *In libros Regum* II, 1274. Repris dans Gerhoh de Reichersberg, *Commentarius aureus in psalmos et cantica ferialia*, Ps XXVIII, PL 193, col. 1241 B-C. Grodecki renvoie à E. Beitz, *Rupertus von Deutz. Seine Werke und die Bildende Kunst*, Cologne : Verlag des Kölnischen Geschichtsvereins, 1930, 66-68, que je n'ai pas encore pu consulter. – **[52]** D'après Grodecki, *Étude sur les vitraux*, 59. – **[53]** La traduction est mienne. – **[54]** Pendant la première moitié du XIXe siècle on voyait encore la verge d'Aaron sur le vitrail de Saint-Denis (Grodecki, *Étude sur les vitraux*, 60). – **[55]** Voir par exemple les Miracles d'Adalard de Corbie (BHL 0062, fin XIe ou début XIIe siècle): AASS, Janv. I, Paris, 1863, 123 (VI, 31) ; *Historia translationis sancti Isidori* (BHL 4491, début XIIe ou début XIIIe siècle), J. A. Estévez Sola (éd.), *Chronica hispana*

saeculi XIII, Turnhout : Brepols (CCCM, 73), 1997, 158 (III.2). – **[56]** Il s'agit d'un lieu commun au Moyen Âge qui renvoie à Ex, 31, 18 (*dedit quoque Moisi completis huiuscemodi sermonibus in monte Sinai duas tabulas testimonii lapideas scriptas digito Dei*). Voir *infra*, note 66. – **[57]** Théofrid d'Echternach, *Flores Epytaphii sanctorum*, III, 1 (*De sanctorum nominum gratia et potentia*), M.C. Ferrari (éd.), Turnhout : Brepols (CCCM 133), 1996, 57-59. Je me permets de renvoyer à P. Henriet, « *Invocatio santificatorum nominum*. Efficacité de la prière et société chrétienne (IXe-XIIe siècle) », dans J.-F. Cottier (éd.), *La prière en latin, de l'Antiquité au XVIe siècle. Formes, évolutions, significations*, Turnhout : Brepols (Collection d'études médiévales de Nice, 6), 2006, 229-244, ici 236-241. – **[58]** Ainsi un Évangile de saint Jean du Ve ou du VIe siècle, avait été placé au XIe siècle à l'intérieur du reliquaire de la chemise de la Vierge, dans la cathédrale de Chartres. Dans l'église piémontaise de Sarezzano, deux évangéliaires de la même époque avaient été placés sous l'autel de l'église, dans un reliquaire. Voir J. Vézin, « Livres amulettes et reliques », dans P. Ganz (éd.), *Das Buch*, 101-115. – **[59]** Tarragonne, Biblioteca Pública, ms 26, fol. 203v. – **[60]** Paschase Radbert, *De Corpore et sanguine Domini*, B. Paulus (éd.), Turnhout : Brepols (CCCM, 16), 1969, 92. – **[61]** Sur les inscriptions situées sur les autels, voir la thèse de 3e cycle inédite de J. Michaud, *Les inscriptions de consécration d'autels et de dédicace d'églises en France du VIIIe au XIIIe siècle. Épigraphie et liturgie*, Poitiers, 1978. – **[62]** Voir par exemple l'autel portatif d'Oloron réalisé sous l'évêque Roger (1102-1114), qui présentait une inscription affirmant la réalité de la transformation eucharistique : *Res superimpositas commutat spiritus almus / Fit de pane caro, sanguis substantia vini/ Sumpta valent animae pro corporis atque salute*, puis sur l'arrière de l'autel : *Dantur in hac mensa sanguis, caro, potus et esca / Verba refert coenae super haec oblata sacerdos / Munera sanctificat et passio commemoratur*. Sur cet autel, Ch. Rohault de Fleury, *La messe. Étude archéologique sur ses monuments*, V, Paris, 1887, 27 (d'après les papiers de Montfaucon conservés à la BnF), et Braun, *Der christliche Altar*, I, 515. – **[63]** Je prépare actuellement une étude sur la signification du triple *sanctus* de l'autel de Stavelot, qui est aujourd'hui conservé aux Musées royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles. Voir R. Green, « Reading the portable altar of Stavelot », *Revue belge d'archéologie et d'histoire de l'art*, 72, 2003, 3-10. Nombreuses reproductions, par exemple dans *La salle royale. Chefs-d'œuvre de l'art mosan*, 1, Turnhout : Brepols, Musées royaux d'Art et d'Histoire, 1999, 24-27. – **[64]** Voir en particulier Ex 25, 22-24 ; 30, 6-7 ; Nb 7, 89. – **[65]** *Moyses videlicet, legislator, filius Amram, a Deo commonitus fecit utensilia [sic] es auro et jacincto variisque coloribus in opere Dei aerexitque tentorium in sublime, posuit altare, paravit mensam ibidemque archam constituit in testimonium Dei Israel ibique populus Domini adoravit Deum*, Ordeig i Mata (éd.), *Les dotalies*, I/2, n° 90, 212-217, ici 213. Voir M. Zimmermann, « Les actes de consécration d'églises », dans P. Henriet (éd.), *À la recherche de légitimités chrétiennes. Représentations de l'espace et du temps dans l'Espagne médiévale*

(*IXe-XIIIe siècle*). Lyon : ENS Éditions – Casa de Velázquez (Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales 15), 2003, 29-52, ici 44-45. **[66]** Ordeig i Mata, *Les dotalies* II/2, n° 234, 235-236. Les tables de la loi : *Moises* (...) *fecit tabernaculum in quo collocavit archam in qua erant tabule digito Dei scripte et urnam plenam manna et virgam Aaron que fronduit*..., 235.

Christophe BAILLET
Bordeaux

Prier devant les reliques des saints d'après les textes hagiographiques du Midi aquitain et gascon (XIe-XIIIe siècle)



Au travers d'écrits aussi divers que les Vies, Passions, Translations et Miracles des saints, l'hagiographie latine offre un observatoire privilégié sur les formes et la complexité de la prière médiévale. Elle en représente d'abord l'archétype : la parole d'un saint, élevée directement et efficacement au Christ. Selon l'image du « vase d'élection » du Verbe divin, seul le saint dispose en effet, *in vita*, d'une habilitation providentielle à invoquer Dieu sans médiation, et, après son *transitus* au Ciel, d'un pouvoir d'intercession auprès du Christ, seul dispensateur du miracle. Cette prière archétypale de la sainteté demeure, pour le commun des chrétiens, un impossible exemple. Pourtant, en détaillant les circonstances dans lesquelles l'attente des fidèles se cristallise sur le nom et la mémoire d'un saint, l'hagiographie fait de la prière une posture ontologiquement nécessaire au corps social : si celui-ci éprouve les dysharmonies individuelles ou collectives inhérentes à la notion de péché, il est aussi appelé à se rassembler en Église, comme le corps vivant du Christ.

L'Église médiévale, qui rejette toute idée de huis clos entre le fidèle et Dieu, construit donc, au travers de la prière, un espace de

médiation qui intercale le sacré entre le profane et le divin. Ainsi, la prière « par le saint » requiert un lieu que la mémoire chrétienne a distingué comme lieu d'alliance avec le Ciel (l'église du saint ou *locus sancti*) ; elle recherche la proximité d'un monument, au sens mémoriel du terme, capable de perpétuer cette alliance dans le siècle (le tombeau ou les reliques enchâssées, chargés de la *virtus* du saint – sa capacité à capter le miracle). Cette prière passe aussi par un livre de mémoire et de renommée (l'hagiographie elle-même, qui consigne et propage la *fama* d'un ami du Christ) ; elle passe encore par un temps d'attente et de propitiation (le pèlerinage et la fête du saint), par la clarté modulée de la voix latine (la liturgie des clercs), par des formes langagières adaptées (l'impétration et la louange) et par des attitudes corporelles appropriées (le rite). L'hagiographie latine véhicule, par nature, les représentations cléricales de ces pratiques liturgiques et dévotionnelles ; elle reflète par conséquent un idéal ou une norme de la prière, qui valorise à l'extrême la cristallisation sur le sacré pour mieux approcher le divin.

Dans une vaste Gascogne médiévale que l'on peut faire coïncider avec la province ecclésiastique d'Auch, augmentée des diocèses garonnais de la province de Bordeaux, on recense une quarantaine de corps saints locaux dotés d'un ou plusieurs textes hagiographiques latins antérieurs à 1550, soit un corpus de 104 textes[1]. À ceux-ci, s'ajoutent une vingtaine de récits relatifs à des reliques ou des miracles « gascons » imputés au *Corpus Christi*, à la Vierge Marie, et à des saints universels ou extérieurs. La période s'étirant du début du XIe au début du XIIIe siècle correspond ici à un apogée des compositions hagiographiques ; cette intensité rédactionnelle s'explique par la conjonction de plusieurs facteurs : l'affirmation identitaire de grands centres monastiques gascons (abbaye princière de Saint-Sever), la promotion de la réforme clunisienne en Gascogne intérieure (monastères de Saint-Orens d'Auch, Saint-Luperc d'Eauze, Saint-Justin en Pardiac), l'émergence des chapitres canoniaux urbains (collégiales Saint-Seurin de Bordeaux et Saint-Gaudens en Comminges), la centralisation pontificale de la sainteté (dossiers de requête en canonisation de saint Gérard de La Sauve-Majeure et de

saint Bertrand de Comminges), enfin la vitalité des réseaux ecclésiaux tissés sur les territoires gascons par les grands pôles périphériques de pèlerinage (Saint-Martial de Limoges, Sainte-Marie de Rocamadour, Sainte-Foy de Conques, Saint-Jacques de Compostelle).

Les textes issus de ces ateliers hagiographiques témoignent, en premier lieu, des spécificités de la prière cléricale, celle des communautés monastiques ou canoniales gardiennes des corps saints : la cléricature et le vœu, qui établissent un premier cercle autour du saint local, induisent en effet une oraison savante, latine, à la fois livresque et intime, dont une des vocations est de rendre utile au monde l'intercession du saint. C'est en visant cet extérieur social de la clôture, que l'hagiographie ouvre alors des fenêtres sur les modalités de la prière des laïcs face au saint. Cette nécessaire distinction, à la fois fonctionnelle et modale, entre *oratores* et laïcs devient à son tour poreuse lorsqu'il s'agit de montrer que la prière « par le saint » permet de réaliser l'idéal eschatologique d'une société mise en ordre pour sa remise au Christ.

I. LES SPÉCIFICITÉS DE LA PRIÈRE CLÉRICALE : LIRE LA PAROLE DU SAINT, LA RENDRE UTILE AU MONDE

La prière monastique ou canoniale est avant tout celle de l'office, ordonnée à la louange de Dieu. Mais pour une église de corps saint, la fête du *natale* (jour de la mort du saint) et bien souvent une seconde fête d'élévation ou de translation des reliques constituent le moment, aux dires des hagiographes, où les *fratres* assemblés au chœur ressentent avec le plus de ferveur la présence, à leurs côtés, du Verbe divin. Ce jour-là, et durant l'octave, les nocturnes des matines sont consacrés à la lecture de l'hagiographie du saint, une œuvre d'origine communautaire, véritable miroir idéologique de l'église.

1. Prier par la lecture liturgique : l'hagiographie comme relique vivante de la voix et des gesta *du saint*

En raison de cet usage liturgique, les Vies et Miracles entrent dans la catégorie des textes sacrés. Fréquemment, les prologues des hagiographes expliquent que la *lectio* des mérites d'un saint consiste à énoncer non l'*opus* imparfait d'un pécheur, mais une œuvre de vérité et de mémoire, dictée par l'Esprit saint, et destinée à faire revivre parmi les siens, la voix et la présence d'un ami de Dieu. À l'abbaye bénédictine de Saint-Sever, qui fut le plus brillant des ateliers hagiographiques des pays de l'Adour au XIe siècle, c'est ainsi que s'exprimait, autour de 1100, le moine hagiographe qui reçut la tâche de composer les lectures d'une fête nouvelle, pour la Translation du Chef du martyr local, *Severus*, le 11 octobre[2]. Comme il était le premier à tirer de l'oubli un miracle retentissant ayant jadis concerné le chef-reliquaire de ce saint, il expliquait qu'en matière d'écriture hagiographique, et conformément à la parole du Christ à ses disciples, « ce n'est pas [l'auteur] qui parle, mais l'Esprit saint qui parle en [lui] »[3]. Son *opusculum*, mis au service du « sacrifice de la louange », était donc, d'après le psalmiste, « le chemin par lequel se dévoile à l'homme le salut de Dieu »[4].

La lecture hagiographique vise à rendre vivante une mémoire, à briser, pour ainsi dire, le silence du tombeau. « Il ne faut pas laisser les vertus et miracles d'un saint enterrés dans le silence, mais bien les faire vivre pour toujours dans le siècle par la mémoire de l'écrit »[5] : ces mots sont ceux de l'hagiographe Vital, clerc de l'église d'Auch, qui composa dans les années 1160, sur la commande de son archevêque Guillaume d'Endoufielle (1126-†1170), la Vie puis les Miracles contemporains et posthumes de saint Bertrand de l'Isle-Jourdain, l'évêque réformateur du Comminges (1083-† 1123)[6]. Pour cet auteur, la postérité des saints était aussi sacrée que la transmission des Écritures, héritage grâce auquel les vivants suivaient encore les pas des justes de l'ancienne Alliance tels Abraham, Isaac ou Jacob[7]. Sa *Vita et miracula sancti Bertrandi*, dont le manuscrit d'Orléans a conservé les péricopes des lectures pour le jour et l'octave de la Saint-Bertrand

(16 octobre)[8], correspond bien à ce projet de faire réentendre, de manière cyclique et dramatisée, la voix d'un évêque dans la plénitude de son ministère de la parole (prières sacramentelles, conseil et justice, bénédiction et correction)[9].

Ces hagiographies de liturgie se terminent sur les conditions mêmes de leur énonciation au chœur. Peu avant la doxologie qui clôt l'ensemble des lectures sur la louange du Christ, les dernières leçons sont souvent tournées à l'adresse des « frères » chargés du labeur de cette prière. À la collégiale Saint-Seurin de Bordeaux, vers le milieu du XII[e] siècle, l'hagiographe qui réécrivit la Vie de l'antique confesseur évêque *Severinus*, a consacré ses VIII[e] et IX[e] leçons à des miracles anciens, obtenus par la prière collective du clergé et du peuple, réunis au tombeau le jour de la Saint-Seurin (21 octobre)[10]. S'il les a réécrits à partir de la première *Vita Severini* connue (fin du VI[e] siècle)[11], il a surtout insisté sur l'utilité du saint à la ville où le Verbe divin, par une parole d'admonition de l'Ange, l'avait prédestiné[12] ; et il ajoutait aussitôt, dans un *sermo* aux chanoines, eux aussi « destinés à ce lieu », que l'efficacité miraculeuse de ce « trésor incomparable » que Dieu faisait « briller auprès d'eux » dépendait de la qualité et de la ferveur du « service » rendu nuit et jour à ce saint[13]. Le lexique ici employé est celui de la vassalité et du service curial, la « couronne » reçue par Seurin au Ciel engageant les desservants du *locus* à une fidélité zélée, en échange des « bénéfices » de son intercession[14].

Cette louange de Dieu au travers des Vies et Miracles est une prière par le livre, un « livre du saint » qui se montre, à l'instar de l'Évangile et des reliques. Aux confins du diocèse d'Auch et de la Bigorre, à l'abbaye de Saint-Justin en Pardiac, la *Vita* du confesseur Justin[15] – sans doute un peu postérieure à la fin du XI[e] siècle – s'achève sur une adresse de l'hagiographe qui exhorte ses lecteurs à faire le bien dans la crainte du Jugement ; or la meilleure manière d'y parvenir est d'« observer ce qu'a dit le saint de Dieu Justin », par conséquent de « montrer et lire » (*ostendatur et legatur*) le livre de la *Vita Iustini*, le jour de sa solennité (6 mai)[16]. Le récit qui précède donne, de fait, une large place aux paroles de l'antique confesseur,

dans les circonstances variées de sa pérégrination entre l'Orient et la Gascogne la lecture fait revivre une voix qui corrige les pécheurs, conforte les justes, démasque les fourbes, et en appelle au Christ quand seul le miracle peut convertir des incrédules. Le livre du saint s'assimile donc au reliquaire de ses paroles et *gesta*. Son « ostension » semble s'être accompagnée de celle d'une relique historique, apte à matérialiser encore plus, dans une optique eschatologique marquée, l'efficacité de l'intercession du saint et sa pleine participation au mystère du Verbe incarné. La *Vita* insiste en effet sur une crosse en bois de laurier, qui avait permis à Justin d'obtenir un miracle de partage des eaux, à l'instar de Moïse : le saint avait lui-même voulu en faire une relique de la voix de Dieu qui lui avait commandé de la brandir de la sorte au-dessus d'un fleuve ; c'est pour cela qu'il l'avait rehaussée d'or et sertie de reliques de la croix du Christ. En ce sens, la *Vita Iustini* illustre un paradoxe de la liturgie festive d'un saint : celle-ci valorise à l'extrême l'évanescent et l'immatériel – la voix qui prie en parlant (le saint) et celle qui prie en lisant (les célébrants) –, tout en recherchant la matérialité stable, pérenne et démonstrative des *res sacrae* – le livre-reliquaire de la parole du saint et la crosse-relique du saint orant, elle-même reliquaire du Verbe révélé (mémoire de Moïse) et incarné (présence de la croix).

Deux manuscrits permettent d'approcher la conception de ces « livres du saint ». Un livre de chœur de la collégiale bordelaise Saint-Seurin, une première fois décrit par l'abbé Cirot de la Ville dans les années 1860[17], a récemment été retrouvé dans une vente publique à New York[18] : réalisé vers la fin du XIIe siècle, il débutait sur un corpus hagiographique rassemblant deux *Vitae* et un *Miraculum* de saint Seurin, dont la *Vita Severini* réécrite au XIIe siècle pour la liturgie locale (*BHL* 7650) ; suivaient les Évangiles des principales fêtes de l'année, la liturgie du sacrifice de la messe, la liturgie des morts, puis la bénédiction des fonts baptismaux[19]. Cette contiguïté codicologique des Vies, Évangiles et prières sacramentelles montre que la *lectio* hagiographique était une modalité à part entière de la parole sacrée. À l'abbaye de Saint-Sever, l'ensemble du dossier hagiographique du martyr nous a été transmis par un registre de la fin du

XVe siècle, qualifié abusivement de « Petit cartulaire »[20] car il semble surtout avoir reproduit tout ou partie d'un livre de chœur antérieur dont la réalisation avait dû se placer peu après 1308[21]. Le registre existant – comme peut-être son prototype perdu – a rassemblé le nécessaire à la liturgie des deux fêtes du saint local, à savoir : la longue *Vita vel Passio sancti Severi* (*BHL* 7688), accompagnée du texte de l'*Officium in festo martyrii* dans le cadre duquel elle était lue (1er-8 novembre) ; puis l'Office pour la Translation du Chef de Sever (11 octobre), accompagné de l'*Historia Translationis Capitis* (*BHL* 7691) servant aux leçons de cette fête[22]. Mais on rassembla aussi, dans le même registre, quatre pièces non liturgiques : la première *Vita vel Passio* (*BHL* 7686) qui avait été composée à l'aube du XIe siècle, puis déclassée vers 1062-1072 par le nouveau texte *BHL* 7688 réécrit pour l'office ; un épitomé métrique résumant la Vie du martyr (*BHL* 7689) ; enfin, des *Miracula* posthumes à visée essentiellement pastorale (*BHL* 7687 et 7690). Ce second exemple montre donc que le « livre du saint » remplissait aussi d'autres fonctions que la seule liturgie chorale.

2. *Prier en soi et pour soi : le compagnonnage intime du saint*

Certains textes hagiographiques sont précisément conçus pour entretenir l'adhésion intime du moine ou chanoine au patrimoine mémoriel du *locus sancti*. À Saint-Sever, l'épitomé métrique de la *Vita Severi*[23], peut-être composé dans la dernière décade très prolifique de l'abbatiat de Grégoire de Montaner († 1072)[24], est un exemple rare, en Gascogne, d'hagiographie latine versifiée : en raison de ses caractéristiques formelles qui facilitent sa mémorisation et sa méditation sur le modèle des Psaumes (120 hexamètres à rimes léonines), ce poème a pu familiariser un public d'oblats ou de jeunes moines à la matière héroïque des origines chrétiennes de la *Vasconia* princière. On y lit en effet, conformément aux deux *Vitae* en prose du XIe siècle[25], un condensé épique de la mission d'évangélisation de Sever à travers

l'orbe terrestre, de l'Orient barbare à l'Adour où il devait périr sous les coups des Vandales.

Cet usage pédagogique et récitatif de l'hagiographie, grâce auquel l'orant fait entrer en soi la vie du saint, se complète par la lecture de miracles démontrant la présence de celui-ci, sous le visage familier d'un compagnon de vie et de salut, aux côtés de chacun des membres de sa communauté. Dans le Bordelais, à l'abbaye de La Sauve-Majeure, on procéda en 1126 à l'*elevatio* des reliques de l'abbé fondateur, saint Gérard de Corbie († 1095), et cette cérémonie de sanctification locale fut rapidement suivie d'une *Vita* et d'un premier recueil de Miracles posthumes[26]. Or, sur les six miraculés postérieurs à l'*elevatio*, trois sont des moines de La Sauve, tous présentés dans une situation de prière personnelle adressée à saint Gérard. Le « sépulcre » fournissait désormais assistance à tout moine éprouvant un embarras dans l'accomplissement de sa charge (comme la perte d'une clé pour le custode de l'église)[27]. On se familiarisait aussi à l'usage thaumaturgique des nouvelles reliques prélevées sur le corps : un moine souffrant d'hydropisie vit, en songe, le saint lui prescrire le geste de sa guérison, à savoir se rendre au sépulcre et se signer à l'aide de la relique d'une de ses dents[28]. Ce lien intériorisé et ritualisé (le songe et le geste), ainsi que cette mise en communion des lieux (le dortoir et la chapelle), permettaient enfin, aux moines souffrants, de pallier leur absence à l'office : un moine, à l'article de la mort, les yeux fermés, tourné vers le mur du dortoir, en appelait à saint Gérard « du mieux qu'il pouvait » (*prout poterat*) ; le saint se montra, pour lui seul, sous le traits d'un vieil homme qui le guérit en touchant du doigt son mal[29]. Au sein de la clôture, ces formes intériorisées de prière relèvent de la *pietas* envers la figure paternelle du saint : dans l'ordre du temps, l'orant communautaire en est l'héritier et le disciple; il est aussi membre de la *familia* spirituelle du saint, en pleine communion avec lui.

Néanmoins, l'oraison liturgique, qui demeure le cœur de la vocation cléricale, ne peut se fonder sur la seule ferveur personnelle de célébrants liés au saint par les notions complémentaires de *pietas* ou de *servitium*. Pour les hagiographes, elle se nourrit aussi du sentiment d'utilité au monde de leur prière.

3. *Prier pour l'utilité de tous : la pastorale de la médiation réussie*

La *lectio* festive de l'hagiographie est présentée comme la forme de prière la plus bénéfique au siècle, et, par là, celle qui légitime le mieux l'encadrement des sociétés par les églises des saints.

C'est ce dont témoigne le sermon 35 d'Adémar de Chabannes, relatant l'intercession de saint Martial de Limoges dans la guérison du mal des ardents qui sévissait sur l'Aquitaine en 994[30]. Ce texte est conçu en deux parties, dont la seconde a souvent retenu l'attention car elle aborde le pseudo-concile de paix, alors tenu à Limoges, et la translation des reliques de Martial au « Montjoie »[31]. Pourtant, cette translation et les mesures de paix édictées par les évêques aquitains furent, selon Adémar, les conséquences de la cessation du mal, non la cause. Celle-ci se trouve, en amont, dans la veillée de prière que fit, à son arrivée à Limoges, l'archevêque de Bordeaux, prosterné en pleurs au sépulcre de Martial, dans l'ancienne basilique Saint-Pierre. Adémar a fortement dramatisé cette prière, en retranscrivant longuement les paroles du prélat. À ce dialogue entamé par les mots avec le saint, répondit ensuite une *revelatio* qui fut adressée au prélat sur le mode du songe (un ange, envoyé de Martial, lui tendant un vase d'eau pour éteindre le mal). Mais sous l'apparence d'une personnalisation très forte de la prière, Adémar a surtout recherché à valider l'usage public de l'hagiographie « apostolique » du saint. Si la prière du métropolitain fut efficace, c'était parce qu'elle avait su exactement renvoyer au saint le miroir de ce qu'avaient jadis été sa vie et son apostolat. Or Adémar a placé, dans la bouche du prélat, un condensé de la *Vita sancti Martialis prolixior*, texte des années 1000-1020[32], qui faisait du premier évêque de Limoges un disciple véritable du Christ, et même l'« apôtre » des Aquitains selon la propre thèse d'Adémar qui révisa la *Vita* en ce sens vers 1027-1028[33]. Tout en y puisant les mots de sa prière (en dépit de l'anachronisme pour l'année 994), l'archevêque aurait été jusqu'à envisager une humiliation de cette même *Vita*, à savoir une suspension de sa lecture si le saint refusait sa médiation. L'obtention du miracle affirmait donc la vérité de la *Vita* lue et utilisée par le prélat pour sa prière. Cet agrément du saint à la

lectio de sa propre hagiographie est le cœur de l'argumentation d'Adémar. Il pouvait donc terminer son sermon sur la légitimité d'une célébration liturgique sans doute très innovante, la *Translatio Martialis* du 12 novembre (lendemain de la Saint-Martin), en mémoire des événements de 994 qui avaient selon lui prouvé le patronage de Martial sur l'Aquitaine. Rappelons que ce sermon se place dans le dossier d'écrits polémiques qu'Adémar réunit pour faire admettre, par l'église de Limoges et celles d'Aquitaine, la liturgique apostolique de saint Martial[34].

La *lectio* festive de l'hagiographie donne ainsi sens et efficacité à l'attente des foules. Cette idée arrive également en force à Auch, dans les années 1068-1075, lorsque les clunisiens prennent en main la métropole gasconne, en y réformant le monastère suburbain de Saint-Orens[35], où reposait le confesseur *Orientius*, évêque d'Auch au temps des Wisigoths. Composés à la suite d'une nouvelle et ambitieuse *Vita* d'inspiration « clunisienne »[36], les *Miracula sancti Orientii* (*BHL* 6347) commencent précisément sur cette prière liturgique de médiation le jour du *natale*, 1er mai[37]. De l'assemblée des fidèles, fut extrait un pèlerin paralytique, étranger à la cité, qui fut placé au milieu du chœur des célébrants, devant le sépulcre du « pasteur ». Ce site éminemment privilégié d'une double médiation vers le Christ permit au malheureux en prosternation d'élever efficacement sa prière de guérison. Mais pour l'hagiographe, cette prière singulière, purement anecdotique, ne mérite pas transcription. La portée du miracle individuel est générale : le bienfait obtenu par l'un conforte la foi de tous dans l'efficacité du patronage d'Orens et du service liturgique de ses moines[38].

Si le chœur parvient à faire intercéder le saint auprès du Christ au bénéfice des laïcs, c'est que la liturgie rend audible au Ciel la demande confuse d'une foule facilement en proie, face au péril, à l'émoi et au désordre. En Comminges, la Passion et les Miracles du martyr Gaudens en fournissent un exemple, vers la fin du XIIe siècle ou peu après[39]. L'ensemble de ce texte vise à faire du corps-relique que gardent les chanoines de la collégiale Saint-Gaudens, le meilleur rempart de la prospérité d'un bourg canonial. Lorsque l'hagiographe

cherche à exprimer la complainte des habitants, spoliés par une bande de brigands, la prière d'appel à l'aide qu'ils adressent à Gaudens prend la forme du Psaume 93 : « Qui se lève pour nous contre les méchants ? »[40]. Dans ce raccourci qu'opère l'hagiographie entre la complainte populaire et la médiation des chanoines, la seule prière qui compte au regard du Ciel est celle que mettent en forme les clercs en énonçant la parole scripturaire.

La parole cléricale va jusqu'à faire taire la foule pour mieux élever la prière. C'est ce qu'on observe dans un Miracle de saint Martial de Limoges, antérieur au XIIIe siècle, et qui concerne l'église paroissiale Saint-Martial de Bazens, près de Port-Sainte-Marie en Agenais[41]. Dans ce récit à caractère autobiographique, un moine prêtre de Saint-Martial de Limoges explique s'être rendu dans cette localité pour y prêcher les vertus de Martial. Son sermon fut interrompu par un violent orage de grêle qui provoqua l'émoi et le brouhaha dans l'assemblée. Le prêtre força les fidèles à écouter en silence l'intégralité du sermon, et ce fut la condition qui permit à toute la paroisse d'éviter les ravages de l'orage. La prière collective d'un peuple rural contre la calamité climatique se réduit ici à l'écoute passive de la pastorale ; et cette pastorale est à son tour élevée au rang d'une prière au saint puisqu'elle prodigue le miracle.

En dépit de leur insistance sur l'encadrement clérical de l'accès au saint, les textes hagiographiques parviennent cependant à ouvrir des fenêtres sur les formes de la prière formulée par les laïcs à l'attention des saints.

II. LA PRIÈRE DES LAÏCS ENTRE LANGAGE ET RITE : COMMENT LE PROFANE ACCÈDE-T-IL AU SAINT ?

Du côté de la prière laïque, les Miracles commencent par la dissocier de la simple faculté de parler.

1. La parole impossible, les mots inutiles

L'incapacité d'élocution (mutisme, démence, agonie) n'empêche pas la prière : elle peut être formulée sans être énoncée. En Comminges, vers le milieu du XII[e] siècle, les Miracles posthumes de saint Bertrand relatent plusieurs scènes du pèlerinage thaumaturgique des infirmes au tombeau de l'évêque dans la cathédrale Sainte-Marie[42] : les demandes de guérison qu'on lui adresse se font sans les mots, la dévotion s'exprimant par une façon d'être auprès des reliques (prosternation, veillées, larmes, ardeur intérieure de la foi). La cathédrale résonne bien d'une prière vocale, mais c'est celle des chanoines car souvent la prière pèlerine prend la forme d'une écoute dévote des offices[43]. Un récit retient l'attention : l'hagiographe y distingue la parole en tant que faculté sociale, et la prière au saint en tant que disposition du cœur, audible au Ciel en l'absence de mots[44]. Une femme, devenue muette, ressentait la « clôture de sa bouche » (*claustrum oris*) comme une réclusion sociale qui l'empêchait de s'ouvrir de ses peines à ses proches – ce que l'hagiographe agrée tout en recommandant la modération à la parole féminine. Devant le sépulcre, la pèlerine formula donc sa prière par le cœur et les soupirs : *lingua tacet, corde clamat*. Le miracle obtenu, l'hagiographe conclut sur le meilleur usage de l'*officium loquendi* : employer les mots à rendre grâce à Dieu.

Dans le cas des démences, la prière du pèlerin qui s'approche de l'église du tombeau commence par le cri et les grincements de dents. À l'abbaye de Saint-Sever, il s'agit même du tout premier récit des *Miracula* posthumes du martyr local[45], un recueil composé avec la première *Vita Severi* (*BHL* 7686) à l'aube du XI[e] siècle : à une distance d'un mille du monastère, les possédés qui se rendaient au tombeau se mettaient à hurler car l'intercession de Sever forçait déjà les démons à desserrer leur emprise sur les corps. Le miracle est d'importance car il réitère le miracle fondateur de la Gascogne chrétienne, relaté dans la *Vita Severi* qui précède : le prince de l'antique et anachronique *Vasconia* du Bas-Empire, le *rex* Adrien – préfiguration des comtes et ducs gascons des X[e]-XI[e] siècles –, avait embrassé

la foi lorsque l'évangélisateur Sever l'avait exorcisé des sept démons qui le tourmentaient et maintenaient son peuple dans les ténèbres[46]. En faisant ainsi entendre le cri des possédés sur les chemins menant au saint primordial de la Grande Gascogne comtale, l'hagiographie confiait à l'abbaye princière le pouvoir de prendre en charge un corps social en proie au mal. À la fin du XIIe siècle, les Miracles de saints contemporains donnent encore du relief au cri des possédés. Au tombeau de saint Bertrand de Comminges, on vit venir un pèlerin allemand qui se rendait à Compostelle pour guérir de sa démence[47] : l'homme « lacérait ses vêtements, grinçait des dents, débitait bruyamment des inepties » (*vaniloquia*). Sa prière, faite de larmes et soupirs (*orat, plorat, suspirat*), fut exaucée, et il recouvra la raison sans avoir à prolonger son pèlerinage jusqu'aux *limina* de saint Jacques. Dans le Bordelais, à l'abbaye de La Sauve-Majeure, la seconde collection des Miracles de saint Gérard (composée vers 1197[48]), relate le cas d'une femme possédée qui fut conduite de la même manière auprès du tombeau de l'abbé[49] : elle était en furie, lacérant ses vêtements, « proférant des paroles insensées en se débattant » (*debacchando verba insana proferret*) ; sa fureur s'apaisa le temps de sa dévotion à saint Gérard et à la Vierge Marie, puis, sur le chemin du retour, une apparition du saint lui rendit complètement la raison.

L'incapacité d'élocution de la requête ne nuit donc pas à l'efficacité de la prière. Le cas des mourants confirme que celle-ci se formule dans une disposition particulière de l'âme. Vers 1170-1180, le troisième Livre des Miracles de Notre-Dame de Rocamadour raconte l'agonie interrompue d'un certain Géraud, charpentier à Panassac, dans l'Astarac, au diocèse d'Auch[50]. Il agonisait depuis sept jours, sans s'alimenter ni pouvoir parler, et respirant à peine. Tandis que sa chair était en souffrance, explique l'hagiographe, son âme parvint à trouver le repos en Christ (*spiritus [e]jus paulisper in Christo quievit*) : cette disposition lui permit d'élever à la Vierge une prière d'espérance qui lui procura en retour la guérison du corps.

Les hagiographes privilégient donc l'intériorité de la foi à la démonstration des mots : leur omniscience de l'intime se fonde sur une sémiotique du corps (les signes corporels manifestant la sincérité

de l'impétration) et sur la foi en la communion spirituelle des vivants et des saints (l'intercession acceptée du saint étant objectivée par la délivrance du miracle). Ils s'inscrivent dans une tendance de fond de l'oraison médiévale, que Smaragde de Saint-Mihiel († après 826) avait ainsi formulée : *Melius est autem cum silentio orare corde sine sono vocis, quam solis verbis sine intentu mentis* (« mieux vaut prier en silence avec le cœur sans le son de la voix, qu'avec des mots dépourvus d'intention »)[51]. Même lorsque la faculté d'énoncer la requête existe bel et bien, la représentation hagiographique de la prière laïque évite, le plus possible, la transcription des mots.

2. La parole effacée : la prière ritualisée et matérialisée

Soucieux de conserver la maîtrise du discours au clergé auquel ils appartiennent, nos hagiographes ne cèdent quasiment jamais, à l'intérieur de l'église, la parole aux requérants laïcs. Dans le cadre de la *lectio* liturgique de l'hagiographie, il y aurait une dangereuse inversion de fonction à placer, dans la voix consacrée du clerc lisant, les mots du profane priant face au sacré. Les auteurs préfèrent donc insister sur les situations et les effets de la prière pèlerine : ils valorisent le rite, le laïc devant avant tout se placer dans la norme corporelle de l'oraison.

Le voyage de pèlerinage en est le premier acte. Il fait revivre au fidèle l'expérience de ce que fut l'exil du saint dans le siècle – notamment le voyage de l'évangélisateur allant au-devant des périls. L'itinérance force le corps à une déférence envers le sacré. Dans les Miracles de saint Bertrand de Comminges[52], un artisan de *Francia*, châtié d'infirmité pour n'avoir pas chômé la veille de Pentecôte, fut contraint de se plier au temps du sacré, en faisant le voyage de Canterbury auprès du tombeau de saint Thomas Becket († 1170) ; mais ce saint l'enjoignit d'aller quérir sa plus complète guérison auprès du tombeau de saint Bertrand en Gascogne. Le pèlerinage de l'artisan à Sainte-Marie de Comminges fut donc, en soi, un acte d'obéissance aux saints. Là, il suivit le rite approprié : la veillée d'imploration au sépulcre, un cierge à la main.

La prière laïque a besoin du contact, au moins visuel, avec les reliques. En cette même cathédrale de Comminges, avant la fin du XIIe siècle, le toucher et même le baiser du tombeau de saint Bertrand semblent avoir été autorisés[53]. À l'abbaye de Saint-Sever, dès le début du XIIe siècle, on rechercha le moyen, dans la nouvelle abbatiale romane aux sept absides échelonnées, de mettre le saint en présence des fidèles[54] : le corps de Sever étant réservé à un « sacraire » implanté au dos du maître-autel, le chef du martyr décapité fut l'objet d'un enchâssement mobile, en forme de tête, pour lequel fut instituée, comme nous l'avons vu, la fête de la *Translatio Capitis* (11 octobre), trois semaines avant celle du martyre (1er novembre). D'après l'*Officium* et les lectures de cette solennité[55], ce chef-reliquaire était provisoirement extrait du sanctuaire, et faisait l'objet d'une ostension sur l'autel propre du saint, situé dans la deuxième absidiole sud, soit un espace à l'écart du chœur des moines et facilement accessible à la dévotion des fidèles depuis la nef et le collatéral[56].

L'incubation du fidèle auprès du tombeau est le rite de contact le plus élaboré. Il crée les conditions d'une solidarité compassionnelle, par-delà la mort, entre le fidèle souffrant et le corps-relique par lequel le saint a souffert. La veillée d'incubation implante la prière dans le temps long d'une ou plusieurs nuits, et dans un espace spécifiquement funéraire – le « sépulcre » du saint (crypte ou chapelle funéraire). Ce caractère éprouvant l'apparente à une anticipation de la mort du fidèle, appelé à se projeter dans le temps et le lieu de sa propre sépulture *apud sanctum*[57]. L'incubation n'est pas une nuit de silence : en Bazadais, au commencement du XIe siècle, dans l'église du prieuré fleurisien Saint-Pierre de La Réole, un aveugle venu du Bordelais passa près de huit nuits à veiller auprès du sépulcre de saint Abbon, l'abbé de Fleury, mort ici en martyr un peu plus tôt, le 13 novembre 1004, et enterré dans une « crypte ». Aimoin de Fleury, qui relate l'épisode dans ses *Miracula sancti Abbonis*[58], a retranscrit l'échange que ce pèlerin eut, la nuit de sa guérison, avec un jeune clerc placé à son service et chargé de le conduire aux offices. Incubation et assistance aux nocturnes allaient de pair, dans une complémentarité des

espaces (contiguïté de la crypte et du chœur) et des formes de prière (pèlerine et chorale).

Cette proximité recherchée de la *virtus* des reliques et du chœur pose le problème de la ségrégation spatiale de l'oraison dans les églises de pèlerinage dépourvues de crypte ou de chapelle funéraire destinée en propre aux dévotions. En Bordelais, dans la première abbatiale de La Sauve-Majeure, le « sépulcre » de saint Gérard, issu de l'*elevatio* de 1126, avait été exposé aux fidèles à proximité immédiate du lieu de son inhumation, du côté nord du maître-autel consacré à la Vierge[59]. Puis autour de 1200, dans le contexte de la canonisation du saint par Célestin III (1197)[60], fut bâti et aménagé un nouveau chevet qui ne comportait ni crypte ni déambulatoire : ce fut contre l'abside du sanctuaire, en arrière de l'autel de la Vierge, que fut érigé l'autel propre du fondateur, et placée la grande châsse du corps saint[61]. La seconde collection des *Miracula sancti Geraldi*[62], contemporaine de la canonisation, rend compte de cette phase de transition entre les deux chevets et de l'abandon programmé des aménagements de 1126. Pour cet hagiographe, la première solution d'exposition des reliques était devenue incommode en période d'affluence festive. Une bousculade, écrit-il, s'était produite alors qu'on célébrait des vigiles, en raison de fidèles qui jouaient des coudes pour approcher au plus près du tombeau[63]. Un pauvre infirme, qui était venu ce soir-là à l'appel d'une vision du saint, obtint pourtant la guérison de ses jambes, mais non du côté du sépulcre d'où il avait été éjecté par plus nobles et plus forts que lui : c'était sur les marches de l'autel majeur où il s'était replié, que l'intercession duelle de Marie et de Gérard avait produit ses effets. Cette délocalisation du miracle semble refléter le projet de recentrer sur le sanctuaire la dévotion pèlerine (transfert des reliques de saint Gérard dans l'abside et association de la vénération du saint à la dédicace mariale). Par conséquent, une nouvelle liturgie était envisagée pour les pèlerins désireux de veiller auprès du corps. C'est à l'extérieur de l'église que ce second hagiographe a renvoyé l'incubation commune des fidèles. Comme les nouveaux aménagements allaient interposer le chœur entre l'assemblée et le corps placé en position axiale, les nouveaux *Miracula* ont donc fait

l'article de l'aumônerie de l'abbaye, présentée comme un lieu de substitution efficace, l'incubation y étant justifiée par un statut inédit de lieu-relique donné à cette institution charitable fondée par le saint de son vivant[64]. Une infirme, qui veillait ainsi sous le porche de cet hôpital, fut visitée par une apparition du saint qui lui commanda de se lever[65] : la nuit s'emplit d'un grand tumulte (craquements des articulations, cris de la miraculée, émerveillement des fidèles) avant que la liturgie des moines ne vînt y mettre son ordre (ouverture des portes de l'église, entrée de tous aux chants des louanges).

De même qu'il inclut dans sa propre liturgie les supports matériels qu'il offre aux intentions laïques (enchâssements mobiles dotés d'une liturgie propre comme le chef de Sever), le clergé gardien des reliques inclut donc, dans l'aire d'efficacité de la prière pèlerine, l'espace profane pourtant distant du lieu clos et consacré des reliques (lien liturgique entre l'hôpital et le sanctuaire à La Sauve).

La réciproque se vérifie : la prière laïque peut également intégrer l'espace du sanctuaire, sous la forme non d'une parole, mais d'un don matérialisant l'intention. La sollicitation du saint – un acte non gratuit qui se construit dans l'économie du don et contre-don – prend alors la forme d'une contribution matérielle aux *res sacrae* de la liturgie. Au sanctuaire marial de Rocamadour, l'offrande du cierge à la Vierge semble avoir été une condition imposée par les moines pour les intentions de prière manifestées loin du monastère. Au deuxième Livre des Miracles de Notre-Dame, on découvre une maison du Couserans, en Ariège, où la Vierge du Quercy faisait l'objet d'une dévotion particulière[66] : en plus des intentions mariales dites à l'église lors des litanies, cette maisonnée fit parvenir à Rocamadour, pour la guérison d'un fils paralytique, des cierges qui avaient les dimensions exactes des jambes de l'infortuné. Par le don d'une lumière prenant la forme de la prière, l'œuvre devient ici un pèlerinage d'intention, qui implante le vœu laïc au plus près de l'autel, et qui précède le pèlerinage physique d'action de grâces.

À son tour, cette prière *a posteriori* du remerciement s'objective dans une théâtralité sacrée, celle des ex-voto suspendus et exposés autour des reliques. C'est au milieu du XIIe siècle que cette pratique

prend de l'ampleur dans les Miracles mariaux (Rocamadour) et dans l'hagiographie de saints contemporains (Gérard de La Sauve et Bertrand de Comminges). Ainsi, en l'abbatiale de La Sauve, la première collection des *Miracula sancti Geraldi* fait état de la suspension, au-dessus du tombeau, de cires anatomiques témoignant des guérisons obtenues (têtes, yeux, mains ou pieds), ainsi que d'un modèle réduit de navire, offert par le rescapé d'un naufrage[67]. On conservait encore, dans le trésor du confesseur et comme preuve d'un retentissant miracle nobiliaire, un fer de lance sarrasin, rapporté d'un champ de bataille ibérique par un *miles* du Bordelais[68] : ce fer s'était miraculeusement recourbé, pour épargner la vie de ce jeune combattant que sa mère avait, avant son départ, recommandé au saint.

La pratique dévotionnelle des ex-voto, logiquement mise en avant dans les procédures de sanctification locale ayant préludé aux postulations romaines de canonisation (à La Sauve comme en Comminges), illustre l'efficacité de la prière au saint, même lorsque celle-ci s'élève à grande distance des reliques. Elle renvoie, en amont, à une forme originale de prière laïque, cette fois-ci clairement énoncée par des mots, bien qu'en dehors de toute prise en charge liturgique apparente : l'invocation du nom du saint.

3. La parole clamée : l'invocation du nom du saint est-elle une prière « hors cadres » ?

Cette forme de prière est singulière car c'est souvent la seule parole profane, prononcée dans l'espace social, que les hagiographes acceptent de retranscrire en latin. L'*invocatio nominis sancti* est une adresse publique et directe au saint dans un contexte de péril. Correspondant à l'idée d'une ubiquité d'intervention des saints, elle se fait entendre en trois circonstances : les dangers des itinéraires, la captivité liée aux guerres privées, les procédures judiciaires (ordalies).

Le vœu du pèlerin l'autorise, sur son itinéraire, à invoquer le secours du saint de sa patrie ou de sa destination. L'hagiographe de la collégiale de Saint-Gaudens a raconté comment deux commingeois qui avaient pris la croix et revenaient par mer de Jérusalem, furent

sauvés du naufrage par l'appel à l'aide du saint de leur patrie (*Sancte Gaudenti, adjuva nos, auxiliare nobis*)[69]. Le récit démontre que la confiance en un saint d'église locale peut et doit être partagée par les fidèles de l'Église toute entière, les autres navigants reprenant à leur tour : *Sancte Gaudenti, succurre nobis*. De plus, l'invocation a le pouvoir de faire advenir le saint, tel un revenant du Ciel, répondant par la parole à la prière (*Ecce adsum, nolite timere*). Enfin, le même récit montre que l'invocation ne peut se passer du retour à l'église du saint : le pèlerinage d'action de grâces s'accompagne alors d'une parole publique de témoignage, ici devant les chanoines de la collégiale et les autorités laïques du bourg. Cette déposition est encadrée de sorte à alimenter la *fama* du saint, par conséquent de nouvelles invocations – une forme de prière lucrative puisque des donations sont ici clairement envisagées.

Les premiers Miracles de saint Gérard de La Sauve, comme ceux de saint Bertrand de Comminges, ont consigné plusieurs cas d'invocations lancées depuis les cachots des tours[70]. Le premier miracle posthume de l'évêque Bertrand concerne un *miles*, ami du saint défunt, détenu dans la tour de Castel-Fort[71]. Sa prière commença par une parole indistincte (lamentations) qui devint claire lorsqu'elle se cristallisa sur le nom de saint Bertrand (passage au style direct). L'*invocatio* provoqua l'apparition du saint revenant, en visiteur de prison, le bris des fers et la délivrance miraculeuse ; celle-ci fut suivie du pèlerinage d'action de grâces à la cathédrale, sous la forme d'une prière ritualisée et matérialisée, avec la suspension des fers en ex-voto. Ce genre hagiographique de la prière en prison témoigne d'un fait social majeur : l'intervention ou l'intrusion des chapitres cathédraux et abbatiaux dans l'arbitrage des guerres privées. Dans le maillage des seigneuries de l'Entre-deux-Mers bordelais, autour de l'abbaye de La Sauve, c'est bien en seigneur abbé (*dominus et abbas*) que saint Gérard apparaît aux captifs[72]. L'apparition du saint reflète, sur le mode héroïque, une mission d'arbitrage plus prosaïque, rendue ou offerte par une seigneurie ecclésiastique, désireuse à la fois de pacifier les risques de vendetta nobiliaire et de tarir, à son profit, les sources de rançonnement. Le *nomen sancti* ne pouvant s'élever en

vain d'un lieu aussi antithétique du sacré, l'invocation carcérale est loin d'être une prière « hors cadres » : la préparation contractuelle et l'encadrement clérical sont des sous-entendus assumés par les hagiographes.

En matière judiciaire, le premier Livre des Miracles de Rocamadour[73] a consigné une invocation mariale, lancée durant une ordalie qui avait été décrétée dans un contexte de crise aiguë, lors de la succession de la vicomté de Béarn après le décès de Gaston V (1153-†1170)[74]. La veuve de ce vicomte, issue des lignages alliés de Castille et de Navarre (fille d'Urraca de Castille et de Garcia-Ramirez V el Restaurador), était la sœur du roi de Pampelune, Sanche VI le Sage. Or, dans les semaines qui suivirent le décès de son époux, elle mit au monde un enfant mort-né, ce qui lui valut d'être accusée d'avortement par un parti manifestement hostile aux droits castillans et navarrais sur le Béarn. L'affaire, dont l'hagiographe aquitain reconnaît qu'elle mettait en péril la stabilité de la région et la paix des églises, avait en effet de profondes implications internationales : la Couronne d'Aragon (Raymond-Béranger IV puis Alphonse II) recevait les hommages des comtés et vicomtés gasconnes de Bigorre et Marsan d'une part, et de Béarn, Gabardan et Brulhois d'autre part, tout en se montrant conciliante à l'égard des droits de la maison ducale d'Aquitaine (Aliénor et Henri II Plantagenêt) sur ces entités gasconnes ; Aragonais et Aquitains s'empressèrent d'ailleurs de remettre la vicomté de Béarn entre les mains de Marie, sœur du défunt Gascon V, et bientôt mariée au catalan Guillaume de Montcade. Les réseaux clunisiens, très influents auprès des cours de Castille, d'Aquitaine (Saint-Martin de Tulle et son prieuré de Rocamadour) et de Béarn (prieuré Sainte-Foy de Morlaàs), furent mobilisés pour trouver à la crise une issue acceptable par tous. L'hagiographe de Rocamadour, qui évite soigneusement ces détails de l'échiquier politique pyrénéen, relate ainsi l'ordalie à laquelle dut se soumettre la veuve infanticide : du haut du pont de Sauveterre-en-Béarn d'où elle devait être précipitée, elle invoqua la propitiation de la Vierge, et sa prière fut exaucée puisqu'elle échappa à la noyade dans les eaux du Gave d'Oloron. Au terme du Miracle,

l'auteur a précisé que l'abbé de Tulle et Rocamadour, Géraud d'Escorailles, avait visité peu après la miraculée, lorsqu'il revenait de Compostelle : une précision qui ne laisse guère de doute sur la préparation clunisienne de la procédure ordalique et sur la fonction que devait y tenir la prière publique d'invocation.

Dans les conceptions cléricales des XIe-XIIe siècles, le *nomen sancti* est une relique à part entière. Patrick Henriet[75] a récemment montré que Théofrid d'Echternach – un des rares théoriciens médiévaux du culte des reliques, dans ses *Flores epytaphii sanctorum*[76], composées entre 1098 et 1104/1105 – considérait le nom comme le premier des *appendicia extoriora* du saint (abordés aux livres III et IV des *Flores*), au même titre que les objets ayant été en contact avec son corps ou les instruments ayant servi à son martyre. Pour cet auteur, les noms des saints participent du Verbe de Dieu ; ces noms sont éternels et sacrés, même s'ils transitent par la bouche des fidèles ; la voix qui les énonce avec foi possède donc la même capacité à faire advenir le miracle que le signe de la croix. Les Miracles d'invocation illustrent, sans la théoriser, cette conception du nom-relique : comme nous l'avons vu, ils donnent à l'énonciation du *nomen sancti* le pouvoir surnaturel de faire apparaître le saint, généralement dans le temps bref et critique d'un péril pouvant compromettre l'ordre ecclésial (sécurité des pèlerinages, pacification de la *militia*, succession dynastique). Cette relique nominale, que les litanies des saints habituent à prononcer en latin, est même la seule relique laissée à l'usage du fidèle dans l'espace social. Son efficacité est néanmoins soumise à un étroit contrôle clérical, en amont (l'adhésion à la *fama* du saint) comme en aval (l'action de grâces envers son église).

La foi dans le pouvoir d'intercession d'un saint est, pour l'Église, l'assurance de subordonner, en tous lieux et toutes circonstances, le laïc au clérical, le profane au sacré. Le saint, invariablement présenté comme le véhicule propitiatoire de la miséricorde du Christ, oblige ainsi le corps social à se mettre en prière.

III. LE SAINT, ACTEUR D'UN IDÉAL D'ÉGLISE : UNE SOCIÉTÉ MISE EN PRIÈRE

1. La prière comme pédagogie de la parole dans l'espace social

Les textes hagiographiques font fréquemment entendre la prière au saint comme un rempart ou un antidote à des paroles libres, jugées déviantes par l'Église. Dans une dialectique complexe qui ne se réduit jamais à la seule verticalité du châtiment vengeur s'abattant sur le déviant, les saints sont chargés de museler durablement trois formes d'expression laïque présentées comme créatrices de désordres : la calomnie, la jactance et le blasphème.

La prière contre la calomnie

Le troisième Livre des Miracles de Rocamadour[77] a relaté une flambée de haine qui s'empara, dans la seconde moitié du XII[e] siècle, du bourg abbatial de Saint-Sever, place forte alors essentielle à la politique des Plantagenêts dans les pays de l'Adour[78]. Les habitants prirent l'initiative de dresser un bûcher pour y brûler une femme que la rumeur accusait d'empoisonnements collectifs : à la suite d'un pic de mortalité inexpliqué, le deuil légitime de nombreuses familles s'était mué en intention de vengeance. La calomnie, assimilée par l'hagiographe aux aboiements de chiens enragés, avait mis dans la bouche des bourgeois des propos diaboliques, les poussant à se délecter verbalement des supplices à infliger à la coupable. L'offense à la vérité était telle, poursuit l'auteur, que le bûcher né de la calomnie fut allumé dans le temps de la Pentecôte, où les fidèles auraient dû, tout au contraire, célébrer les langues de feu de l'Esprit saint. Si la rumeur publique avait pris de tels développements, c'était que l'instance judiciaire (la parole d'arbitrage) avait été défaillante ou contournée : l'innocente avait été mise aux fers sans procès ni sentence. On ne sait si, en écrivant cela, les moines clunisiens de Tulle et Rocamadour réglaient des comptes avec la seigneurie justicière de

l'abbé de Saint-Sever sur son bourg, ou si cet abbé lui-même avait été, en ces circonstances, dépassé par une flambée d'autonomie bourgeoise (une révolte des bourgeois contre l'abbaye est connue en 1208)[79]. Toujours est-il que la prière à la Vierge parvint à faire cesser le désordre : depuis les fers, l'innocente adressa en pénitente une première *invocatio* ; puis en place publique, ses pleurs et une nouvelle invocation répétée des noms de Marie et Rocamadour firent retomber les flammes, et commuèrent instantanément les paroles de haine de la foule, en hymnes d'action de grâces. Dans un désordre bourgeois qui prenait à défaut une seigneurie justicière d'abbaye, on mesure ainsi l'importance donnée à l'efficacité sociale d'une prière peut-être moins laïque qu'il n'y paraît : si l'hagiographe s'est ici permis de transcrire en latin la prière de l'infortunée, c'est que la prise de parole publique de la femme avait été autorisée, apprise, informée en amont, car l'on apprend qu'elle avait été, deux ans plus tôt, pèlerine de Rocamadour.

La prière contre la jactance des *milites*

La prière au saint fait également taire la jactance de la classe sociale la plus prompte à parler avec orgueil, la *militia*. En Comminges, un Miracle de saint Bertrand[80] rend compte de l'hostilité d'une frange de l'aristocratie militaire à l'égard du rôle régulateur des églises des saints dans les guerres privées. Un chevalier qui venait de capturer un homme, avait décidé de l'attacher fermement à un poteau pour voir, criait-il, si saint Bertrand pouvait l'en délivrer. Le *miles* injurieux avait manifestement intégré la nouvelle donne créée par la cathédrale qui, en vertu de son saint réformateur, s'était mise à réclamer l'ouverture des geôles et la fin des rançonnements. À cette parole laïque de défi à l'égard du Verbe de vérité (*velut insultando in Verbum veritatis*) répondit une autre parole laïque, celle de l'infortuné lui-même : une parole humble, à peine verbalisée, faite de soupirs et de la voix intérieure de la douleur (*Dolet ligatus, gemit, suspirat, ante virtutem sancti pontificis vocem prosternit interni doloris*). En dramatisant ce face-à-face laïc du puissant et du

faible, l'hagiographe présente ainsi une mise à l'épreuve de la *virtus* du saint, dont l'objet est de confondre la libre parole des puissants. Le miracle de libération fournit la preuve que la parole d'orgueil, non fondée en vérité, était une offense au Verbe divin. Et l'auteur de conclure en faisant résonner, auprès du sépulcre de l'évêque, cette parole publique du miraculé : *Mirabilis sanctus iste qui militem insultantem confudit.*

La prière contre le blasphème

L'hagiographie montre encore comment les saints interviennent pour contraindre l'ensemble du corps social à l'humble posture de la prière, lorsqu'une parole s'est élevée en son sein pour nier l'éminence de l'Église et le respect dû au sacré. Tel est l'objet d'un récit assez connu du quatrième Livre des Miracles de sainte Foy de Conques (peu avant 1050)[81], récit qui concerne la petite église de *Sardanum*, possession des moines conquois au diocèse de Bazas[82]. En passant devant cette église alors en bois, un des paysans qui travaillaient à défricher la forêt s'était ouvert aux autres de son mépris pour cette baraque digne d'une niche. Il n'avait pas compris, explique l'auteur, que le lieu consacré était habité par la lumière divine, en raison de sa dédicace et du nom de la sainte. À cette parole de nature hérétique, répondit non seulement le châtiment divin qui mit l'homme hors d'état de nuire par les mots (le visage à terre dans la boue), mais aussi la prière collective de tout son groupe social : l'hagiographe la présente comme un quasi-réflexe du corps et de la bouche des paysans, manifestant quant à eux, de manière presque instinctive, leur adhésion au sacré (on se frappe la poitrine, on en appelle à Dieu *voce et ore*, on veille dans l'église en priant sainte Foy). La prière répare ainsi le désordre : la sainte permit la guérison du blasphémateur car ce miracle était à son tour de nature à renforcer la vénération des laïcs envers le lieu consacré. La force de l'idéologie cléricale réside ici dans le fait que la prière surgit du corps social lui-même : par une sorte d'habitude ou de norme inculquée par les églises des saints, elle devient un acte d'autocensure.

L'hagiographie développe ainsi l'idée que les saints prédisposent la société laïque à un usage contenu de la liberté de parole ; ils se font les pédagogues d'un corps social à rassembler en Christ, dans une même déférence envers le sacré. Jamais le libre-penseur ou le déviant, confondu par son châtiment, jamais l'infirme ou le malade, dont le mal trahit le péché de l'âme, ne sont laissés seuls face au saint : l'important est de montrer que la prière au saint est la clef de voûte d'une adhésion collective à l'ordre ecclésial. La requête du châtié ou de l'infirme passe donc par un lien contractualisé qui mobilise, d'une part, l'entourage familial et social du requérant, et de l'autre, un clergé disposé à l'accommodement sous les auspices d'un saint.

2. La prière, un acte contractuel essentiel au « vivre en Église »

Prière des laïcs et médiation des clercs : une dialectique du compromis

La communauté gardienne d'un saint n'est pas une institution étrangère aux pressions sociales et aux réseaux des pouvoirs. Suivons le chemin qui mena de la Gascogne à Rocamadour, un jeune chevalier du Bazadais, issu d'un puissant lignage, et qui avait décidé de se vouer à la Vierge[83]. La cause de son pèlerinage était le mal caduc que Dieu lui avait infligé pour lui faire passer son goût des jeux, du blasphème et des rapines. Il n'était pas en état de venir seul au monastère, ni même de prononcer sa requête puisque sa bouche écumait, ses dents grinçaient, son visage grimaçait. C'était donc avec des compagnons et familiers que le *miles* s'était présenté aux moines. On imagine la pression que représentaient, sur la communauté, la haute naissance du *juvenis* et l'arrivée de cette troupe. Ce compagnonnage d'oraison – le groupe des « priant-avec » – laisse penser à l'intervention, en amont, d'un chapelain de famille ayant préparé et formulé la requête collective : celui qui arrivait était un pécheur prêt au repentir, et si ses compagnons désiraient si ardemment lui éviter la mort, c'était qu'une urgence sociale légitimait cette requête nobiliaire.

L'auteur indique en effet que, sur les terres placées dans la seigneurie du *miles*, les populations relevaient à présent la tête : le châtiment du noble mettait donc en péril l'ordre seigneurial en suscitant la révolte des assujettis. À l'issue du rituel de pénitence, le *miles* fut donc conduit à l'autel de Marie sur lequel il jura d'amender sa conduite. À travers ce « pacte » conclu avec la Vierge, l'intervention liturgique des moines servit objectivement à consolider les hiérarchies séculières : la suite du *Miraculum* présente d'ailleurs le *miles* en pleine capacité matérielle à répondre à une semonce de son beau-père dans une guerre privée.

Cette dialectique du compromis ouvre néanmoins à l'institution ecclésiale un espace de réforme, l'assistance liturgique consistant à conditionner l'intercession du saint à un amendement du comportement nobiliaire.

La prière dictée au laïc : l'intercession conditionnée du saint

La mise en liturgie de la prière laïque (offrir la médiation de l'autel) permet d'informer la requête profane des conditions de l'intercession du saint. Dans ce Miracle du chevalier bazadais, à deux reprises, les moines mariaux ont été en mesure de définir la forme et le contenu de la prière du laïc. Ce fut d'abord le vœu à Marie, en forme de pacte, qui fut accepté, plutôt que prononcé, par le *miles* et son entourage. Mais selon ce même récit, cette parole non libre, dictée, ne résista pas longtemps à l'épreuve des séductions du siècle. Un peu plus tard, le vœu marial s'effondra face à la verve du beau-père du *miles* : l'homme railla cette parole donnée à la Vierge, au motif qu'un noble *juvenis* se devait de vivre en chevalier, dans le tumulte et les plaisirs, non en moine. Succombant à la séduction, le jeune noble se parjura, et retomba dans la maladie. Sur le conseil de son entourage, le recours à Rocamadour fut donc une seconde fois envisagé. Le récit de ce second pèlerinage, particulièrement soigné, fait apparaître toute la complexité de la prière mariale. Le pardon du pénitent est ritualisé à l'extrême, comme un véritable spectacle de la prière devant des pèlerins effarés : aux sévices humiliants que le *miles*

s'inflige, s'ajoute l'autoflagellation de sa propre parole qui proclame l'infamie de son péché. Vient ensuite la prière des moines dont l'hagiographe se fait le porte-parole en élevant sa propre prière à la Vierge de bonté, source de toute réconciliation, en vertu du lait de la Mère qui nourrit le Fils de Dieu[84]. L'octroi de la médiation cléricale fut sans doute âprement débattu : le *miles* pénitent fut interdit de pénétrer dans le sanctuaire, et resta à la porte à baiser les pieds des pèlerins qui franchissaient le seuil. La prière fut pourtant agréée, et le vœu confirmé, sur le mode vassalique, par un cens versé à la Vierge. La prière laïque a donc valeur d'acte, au sens diplomatique. L'engagement de médiation que prend le convent est lui aussi passé par écrit : il est ici retranscrit, au cœur du Livre des Miracles, par la prière du moine hagiographe ; cette prière, ainsi dite puis inscrite dans un écrit de mémoire, oblige en retour le laïc et son groupe au respect intangible du pacte.

La prière interdite ou suspendue

L'hagiographie donne enfin au clergé le pouvoir d'interdire le recours à l'intercession d'un saint, une capacité qui va jusqu'à interrompre la prière commencée d'un laïc même secondé par un groupe pressant. C'est ce qu'on lit dans un recueil peu connu de *Miracula* monastiques, ceux du martyr *Lupercius*[85], composés probablement autour de 1100 pour le prieuré Saint-Luperc d'Eauze, un établissement que le comte Aymeric II de Fezensac avait cédé en 1088 aux clunisiens de Saint-Orens d'Auch[86]. Lors d'une guerre mal définie entre le « marquis des Gascons » et un comte de Fezensac, écrit cet hagiographe qui place ainsi son lecteur entre 920 et 1064 au plus tard, l'église Saint-Luperc fut envahie par une armée de Gascons ; Dieu ne tarda pas à les châtier pour avoir profané cette enceinte sacrée, vouée à l'un de ses saints et placé dans sa « paix ». L'un des *milites* coupables, un certain Seguin, fut frappé de folie, au point que ses compagnons décidèrent de le reconduire à cette église et de l'y déposer, devant le saint des saints, dans l'idée de forcer la prière des moines et l'intercession du martyr. Luperc lui-même abrégea le rite

d'incubation : il se manifesta en songe au chevalier dément, lui donnant l'ordre de quitter sur-le-champ ce lieu dont il était indigne, et l'en chassant à coups de bâton. Racontant la vision à son réveil, le coupable fut expulsé de l'église et mourut en vomissant ses viscères.

Dans la même veine d'inspiration « clunisienne » qui se répand en Gascogne vers la fin du XI[e] siècle, à partir de la réforme de Saint-Orens d'Auch (1068), on constate que les saints se préoccupent aussi de la dignité de la prière cléricale ou liturgique, au point de la suspendre le temps nécessaire à la réforme des conditions temporelles de son exercice – le temps nécessaire aussi à l'acceptation de cette réforme par le laïcat, puisqu'il s'agit ici du statut des églises privées remises aux congrégations monastiques. Le dernier des Miracles posthumes de saint Orens[87] expose le châtiment d'un jeune clerc qui desservait une église rurale entrée peu avant dans le temporel de Saint-Orens : le confesseur évêque empêcha le clerc de prononcer en ce lieu la parole sacrée et la pastorale, en lui tordant la bouche jusqu'à l'oreille (*os ejus ad aurem retorquens*). La faute du clerc était d'être le fils d'un potentat local qui n'avait pas respecté le testament de son propre père, à savoir la remise au saint de cette église et des droits y afférant, parmi lesquels le patronage du desservant. Le saint s'était donc trouvé déshérité. Le père impie envers la parole donnée au saint par son ascendant, ainsi que le fils ordonné mais physiologiquement interdit de célébrer, furent contraints de se présenter en pénitents devant les reliques d'Orens à Auch : le premier renonça au patronage ; le second se fit moine de Saint-Orens, ce qui lui valut de recouvrer l'usage de la parole et de reprendre son service dans l'église. La suspension de la prière en ce lieu avait donc ménagé le temps d'une conciliation. Pour les moines gascons réformés par Cluny, la prière devant les reliques était un levier d'action permettant de forcer les restitutions d'églises et de résoudre les litiges testamentaires les concernant.

Avec la propagation en Gascogne des réformes clunisienne et grégorienne, l'hagiographie devient une façon d'articuler les relations entre les sphères de plus en plus distinctes du sacré et du profane. Le genre même des *Miracula*, qui commence réellement à prendre racine

en Gascogne à compter de la fin du XIe siècle, se présente, par le biais des prières démultipliées aux saints, auprès ou loin de leurs reliques, comme autant d'*exempla* d'un « vivre en Église » où les saints tissent des liens permanents entre le clérical et le laïc. Dans des cadres toujours clairement posés par le clergé, le miraculé laïc a ainsi droit au chapitre : sa parole commence à être valorisée comme une façon de porter, auprès de ses semblables, la parole du saint veillant sur le bien commun de l'Église.

3. La prière continuée : la pastorale du miraculé ou le « porte-parolat » laïc du saint

À l'issue d'un bon nombre de miracles d'invocation, les hagiographes montrent que la parole de l'invoquant ne s'arrête pas à la prière : elle continue à se propager dans l'espace social, par le biais d'une petite pastorale, un « porte-parolat » exercé par le miraculé laïc à la demande du saint. Un bel exemple se lit dans le récit des trente pèlerins lorrains de Compostelle, inséré dans le recueil des Miracles de saint Jacques, attribué au pape Calixte II – le deuxième livre du *Liber sancti Jacobi* compostellan[88]. En 1080, ces pèlerins avaient commencé leur voyage par une parole dangereuse : le serment d'une assistance mutuelle en cas de défaillance de l'un d'eux. Ils oublièrent vite la parole donnée lorsque l'un tomba malade à l'approche du col de Cize, au Pays Basque. Alors que tous l'abandonnèrent tel un fardeau, un seul décida de rester à ses côtés, le seul qui avait refusé de jurer au moment du départ. C'est dans ses bras que l'infortuné mourut, dans la nuit dangereuse de la montagne. Le vivant ayant alors invoqué le secours de l'apôtre Jacques pour donner au défunt une sépulture digne, le saint apparut et prit avec lui, sur son cheval, à destination de Compostelle, le pèlerin esseulé et la dépouille du mort. Après que les chanoines de la basilique eurent pris en charge les funérailles, Jacques confia au pèlerin la mission d'aller avertir, en son nom, les autres pèlerins parvenus à León, que leur pèlerinage resterait sans effet en raison du parjure. Le pieux laïc, porteur de la parole

de l'apôtre, prolongea donc sa prière d'invocation par une petite pastorale inculquant les dangers de la parole abusivement passée devant Dieu. Mais comme l'*invocatio sancti*, ce « porte-parolat » n'est pas une parole hors cadres : ici, la mission confiée au laïc s'effectue au départ du clergé canonial de Santiago et aboutit à l'évêque de León, seul habilité à édicter leur pénitence aux pécheurs. Cette parole du saint, véhiculée par la voix du laïc, est cependant une pédagogie utile à l'intériorisation de l'image du saint dans les consciences : elle n'est pas parole d'autorité, transmise verticalement du savant au profane, mais parole de foi, diffusée dans l'horizontalité d'un groupe social. La prière au saint n'est pas seulement une voix qui s'élève au Ciel : c'est aussi une parole utile au monde, reçue et écoutée par les autres.

CONCLUSION

Entre l'an mil et le début du XIII[e] siècle, à une époque où les représentations cléricales restent, pour une large part, influencées par le recrutement nobiliaire des chapitres monastiques et canoniaux, les textes hagiographiques pensent ainsi la prière sur le mode des relations interpersonnelles et des hiérarchies fonctionnelles. Ils valorisent en premier lieu la vocation cléricale de la prière perpétuelle, en la faisant reposer sur un puissant lien de réciprocité qui unit le saint à sa *familia* spirituelle (le *servitium* du chœur/l'espérance des *beneficia*) ainsi qu'à chacun de ses desservants (la *pietas* du disciple/la *comitas* du saint). Pour le laïc, la norme de la prière exige au contraire une dissymétrie marquée des rapports (*obedientia et humilitas*), dans la mesure où l'accès au saint nécessite une déférence ostentatoire, consentie ou contrainte, envers le sacré (le pèlerinage, l'incubation, l'attente, l'humiliation publique de soi) ; telle est la condition imposée à la contractualisation de la prière (le *pactum* avec le clergé d'un saint). Parce qu'elle exprime la foi en une contribution des saints à un amendement général d'une société frappée du sceau du péché

(maux du corps et de l'âme, paroles déviantes, périls de toutes sortes), l'hagiographie justifie sans cesse la complémentarité de ces façons de prier. La *lectio* festive de l'hagiographie en est la forme la plus élaborée puisqu'elle donne vie à un livre-reliquaire de la parole et des *gesta* du saint, un livre de vérité, dont l'actualisation cyclique fonctionne comme un miroir du saint, reflété au Ciel (captation de l'intercession) comme au monde. Cette *lectio* n'est pas, en effet, réservée au huis clos du chœur : elle est écoutée par le pèlerin ; elle favorise l'advenue du miracle dans le temps propice de la fête ; elle est rendue accessible par l'homélie, et diffusée par la parole des miraculés. Si l'hagiographie fait surtout prier le laïc par le cœur (et ses larmes), par le corps (l'ouïe, la vue, le toucher), ou par la matérialité du don (le cierge, le cens, l'ex-voto), elle ne lui dénie pas pour autant l'usage des mots (le vœu, l'invocation, le « porte-parolat »). En organisant l'espace dévotionnel d'une rencontre avec le sacré (accessibilité du tombeau, ostension des reliques, théâtralité des ex-voto, inscription des miraculés dans le livre du saint), en autorisant en outre le laïc à se lier personnellement au nom d'un saint, l'Église se donne en définitive les moyens de hisser les saints et leur clergé au sommet de la pyramide des allégeances nécessaires.

Notes

Sigles et abréviations

Sources

- Bernard et Bruel, *Chartes de Cluny* : A. Bernard et A. Bruel (éds.), *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, Paris : Imprimerie nationale, 1876-1903, 6 vol.
- *BHL* : *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxelles : Société des Bollandistes, 1898-1901, 2 vol. ; H. Fros, *Novum supplementum*, Bruxelles : Société des Bollandistes (Subsidia hagiographica, 70), 1986.
- Labbé, *Novae* : P. Labbé, *Novae bibliothecae manuscriptorum librorum tomus primus*, Paris : S et G. Cramoisy, 1657.
- *Miracula sanctae Mariae de Rupe Amatoris* (*BHL* 5405) : éd. E. Albe, *Les Miracles de Notre-Dame de Rocamadour au XII*[e] *siècle. Texte et traduction*

d'après les manuscrits de la Bibliothèque nationale, Paris : H. Champion, 1907, rééd. J. Rocacher, Toulouse : Le Pérégrinateur éditeur, 1996, p. 90-280.
- *Miracula sancti Geraldi* (*BHL* 3419) : éd. *Acta sanctorum Aprilis*, I, Anvers, 1675, p. 428-430.
- *Miracula sancti Orientii* (*BHL* 6347) : éd. *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquorum saeculo XVI qui asservantur in Bibliotheca nationali Parisiensi*, I, Bruxelles, 1889, p. 163-165.
- *Passio et miracula sancti Gaudentii* (*BHL vacat*) : éd. S. Mondon, « Passion de saint Gaudens, martyr », *Revue de Comminges*, 32, Saint-Gaudens, 1917, p. 28-49.
- Pon et Cabanot, *Chartes* : G. Pon et J. Cabanot (éd.), *Chartes et documents hagiographiques de l'abbaye de Saint-Sever (Landes), 988-1359*, Dax : CÉHAG, 2010, 2 vol.
- Traissac, *Vie de saint Gérard* : É. Traissac, *Vie de saint Gérard de Corbie, fondateur de l'abbaye de La Sauve-Majeure en Entre-deux-Mers, écrite au XIIe siècle par un moine anonyme de l'abbaye*, Branne : CLEM, 1997, p. 19-51.
- *Translatio Capitis sancti Severi* (*BHL* 7691) : éd. Pon et Cabanot, *Chartes*, II, 1058-1075.
- *Vita et miracula sancti Bertrandi* (*BHL* 1304) : éd. *Acta sanctorum Octobris*, VII, Bruxelles, 1845, p. 1173-1183.
- *Vita et miracula sancti Geraldi* (*BHL* 3417) : éd. *Acta sanctorum Aprilis*, I, Anvers, 1675, p. 414-423.
- *Vita sancti Severini* (*BHL* 7650) : éd. J.-P.-A. Cirot de la Ville, « Vie inédite de saint Seurin », *Archives historiques de la Gironde*, I, Bordeaux, 1859, p. 426-444.

Travaux

- Andrault-Schmitt, *Saint-Martial* : C. Andrault-Schmitt (dir.), *Saint-Martial de Limoges. Ambition politique et production culturelle (Xe-XIIIe siècle), Actes du colloque tenu à Poitiers et Limoges du 26 au 28 mai 2005*, Limoges : Pulim, 2006.
- Baillet, « Une lecture » : C. Baillet, « Une lecture du dossier hagiographique de saint Sever, martyr en Gascogne », dans Cursente et Cabanot, *Saint-Sever*, p. 55-93.
- Cartron, *Saint-Seurin* : I. Cartron, D. Barraud, P. Henriet, A. Michel (dir.), *Autour de Saint-Seurin de Bordeaux : lieu, mémoire, pouvoir. Des premiers temps chrétiens à la fin du Moyen Âge, Actes du colloque de Bordeaux (12-14 octobre 2006)*, Bordeaux : Ausonius éditions, 2009.
- Cursente et Cabanot, *Saint-Sever* : B. Cursente et J. Cabanot (dir.), *Abbaye de Saint-Sever. Nouvelles approches documentaires (988-1359). Journées d'études, Saint-Sever, 13-14 septembre 2008*, Dax : Société de Borda et CÉHAG, 2009.

- Dierkens, « Martial » : A. Dierkens, « Martial, Sernin, Trophime et les autres : à propos des évangélisateurs et des apôtres en Gaule », dans Andrault-Schmitt, *Saint-Martial*, 25-37.

[1] Ce recensement exhaustif de l'hagiographie latine du Midi aquitain et gascon a été principalement effectué à partir de la *Bibliotheca hagiographica latina* (*BHL*). Nous fournirons bientôt une publication critique et une analyse « contextualisée » de l'intégralité de ce corpus, dans le cadre d'une thèse de doctorat actuellement menée sous la direction de Patrick Henriet (*Hagiographie et constructions identitaires des églises locales, Aquitaine méridionale et Gascogne, VIe-XIVe siècle*). – **[2]** *Translatio Capitis sancti Severi* (*BHL* 7691). Le dossier hagiographique du martyr gascon Sever, fêté le 1er novembre (textes *BHL* 7686 à 7691), a fait récemment l'objet d'une réédition intégrale, accompagnée d'une traduction (Pon et Cabanot, *Chartes*, II, 911-1075), et d'une nouvelle évaluation (Baillet, « Une lecture »). – **[3]** *Translatio Capitis sancti Severi* (*BHL* 7691), §1, 1060 : *Qui dixit discipulis suis : Non estis vos qui loquimini, sed Spiritus sanctus qui loquitur in vobis* [Mt 10, 20]. – **[4]** *Ibid.*, 1058-1060 : *quia (...) alibi psalmista [ait] : sacrificium laudis honorificabit me, et illic est iter, quo ostendam illi salutare Dei* [Ps 47, 23], *quod nemo apprehendet, nisi ego premonstravero.* – **[5]** *Vita et miracula sancti Bertrandi* (*BHL* 1304), II, §12, 1176 : *decens enim ut et sancti viri virtutes et signa non jaceant sepulta silencio, sed per scripturae memoriam jugiter vivant in saeculo.* – **[6]** Sur ce texte : J. Contrasty, « Vie et miracles de saint Bertrand, évêque de Comminges. Étude critique d'un manuscrit d'Orléans qui reproduit la Vie et les Miracles de saint Bertrand, composés au XIIe siècle par Vital », *Revue historique de Toulouse*, t. 28, Tarbes, 1941, 171-243 ; Id., « Précisions sur la mission à Rome du notaire Vital pour la canonisation de saint Bertrand », *ibid.*, t. 30, 1943, 93-100. – **[7]** *Vita et miracula sancti Bertrandi* (*BHL* 1304), I, §1, 1173 : *Sanctorum vita caeteris norma vivendi est ; ideoque digestam plenius accepimus seriem Scripturarum, ut dum Abraham, Isaac et Jacob caeterosque justos legendo cognoscimus, velut quemdam nobis innocentiae tramitem eorum virtute reseratum enitentibus vestigiis prosequamur.* – **[8]** Orléans, Bibliothèque municipale, ms. 348 (297), fol. 61v°-86r°, XVe siècle ; cf. J. Van der Straeten, *Manuscrits hagiographiques d'Orléans, Tours et Angers*, Bruxelles : Société des Bollandistes (Subsidia hagiographica, 64), 1982, 78-80. – **[9]** *Vita et miracula sancti Bertrandi* (*BHL* 1304), II, §12-26, 1176-1180. – **[10]** *Vita sancti Severini* (*BHL* 7650), *lect.* VIII-IX, 439-444. Sur ce texte et l'ensemble du dossier hagiographique de Seurin de Bordeaux, un saint confondu avec son homonyme Séverin de Cologne (textes *BHL* 7647 à 7654) : C. Baillet, P. Henriet, S. Junique, « Le dossier hagiographique de saint Seurin », dans Cartron, *Saint-Seurin*, 79-85. – **[11]** *Vita sancti Severini auctore Venantio Fortunato (?)* (*BHL* 7652), éd. W. Levison, *MGH, SRM*, t. VII, Hanovre, 1919, 219-224. – **[12]** *Vita sancti Severini* (*BHL* 7650), *lect.* IX, 443 : *o civitas Burdegala (...) ad tuas partes casu*

vel fortuitu scias eum nunquam venisse, sed mandatis Domini ab angelo indictis obedisse. – **[13]** *Ibid.* : *Ceterum o fratres qui ceteris frequentius tanti patroni interestis servicio, et suo destinati estis loco, ad vos meus specialius est sermo. (...) Igitur nunc, fratres dilectissimi, apud quos fulgent tam incomparabiles thesauri, scilicet Deo dilectus Severinus necnon Deo fidelis Amandus, in illorum servitio die noctuque fideliter et prompta mente studioso labore insudetis, quia quicquid in hoc vestre consumitis non punctum vel momentum perdetis unius hore.* – **[14]** *Ibid.*, 443-444 : *Nec illud decidat vestre memorie quam magna corona sit sue glorie, quam Dominus imposuit eius capiti (...). Omni hora habetote pre oculis, in quantum valeant apud Deum merita Severini dilecti sui confessoris cuius tot virtutibus estis ditati et beneficiorum miraculis tocies illustrati.* – **[15]** *Vita sancti Iustini* (*BHL* 4582), éd. Labbé, *Novae*, II, 579-582. – **[16]** *Ibid.*, 582 : *Vos autem, qui hæc legeritis, vel audieritis, benefacite omnibus, et observate quæ dixit sanctus Dei Iustinus. Qui hoc audit, intelligat ; et qui intelligit, insipientes doceat, et per alios fructum laboris sui acquirat. Ostendatur, et legatur hæc beati Iustini vita, pridie Nonas Maii, ad confortationem omnium fidelium, et ad honorem Patris ingeniti...* – **[17]** J.-P.-A. Cirot de la Ville, « Notice sur un eucologe manuscrit du XIII[e] siècle, conservé dans l'église Saint-Seurin de Bordeaux », *Congrès scientifique de France, XXVIII[e] session, tenue à Bordeaux en septembre 1861*, t. I, Paris-Bordeaux, 1862, 82-92. – **[18]** P. Henriet, « *Lectionary with Canon of the Mass for the Use of Bordeaux* (New York, 2006), ou comment un important manuscrit de Saint-Seurin fut perdu, retrouvé, puis perdu de nouveau. Note sur l''eucologe' de Cirot de la Ville », dans Cartron, *Saint-Seurin*, 117-119. – **[19]** Détails du contenu, *ibid.*, 118. – **[20]** Conservé à Mont-de-Marsan, Archives départementales des Landes, H 14 ; décrit dans Pon et Cabanot, *Chartes*, I, 53-56, et II, 911-916. – **[21]** Baillet, « Une lecture », 59. – **[22]** Cf. supra. – **[23]** *Epitome metrica Vitae sancti Severi* (*BHL* 7689), éd. et trad. Pon et Cabanot, *Chartes*, II, 966-973. – **[24]** Baillet, « Une lecture », 88-89. – **[25]** Cf. supra. – **[26]** *Vita et miracula sancti Geraldi* (*BHL* 3417). L'*elevatio* de 1126 est relatée dans ce texte, chap. IV, §28, 421-422 ; trad. annotée Traissac, 46. – **[27]** *Ibid.*, IV, §31, 422 ; trad. Ead., 48. – **[28]** *Ibid.*, §30, 422 ; trad. Ead., 47-48. – **[29]** *Ibid.* – **[30]** Adémar de Chabannes, *Miraculum seu Sermo de ardentibus et translatione sancti Martialis ad Montem Gaudii an. 994* (*BHL* 5568), sermon 35 du manuscrit autographe BnF, lat. 2469, éd. J.-P. Migne, *Patrologie latine*, t. 141, col. 115-118. – **[31]** D. Barthélemy, *L'an mil et la paix de Dieu*, Paris : Fayard, 1999, 363-366 ; É. Bozoky, « Les miracles de saint Martial et l'impact politique de son abbaye », dans Andrault-Schmitt, *Saint-Martial*, 59-69, ici 63. – **[32]** *Vita sancti Martialis prolixior, auctore pseudo-Aureliano* (*BHL* 5552a), éd. L. Surius, *De probatis sanctorum vitis*, t. VI, Cologne, 1581, rééd. 1618, 365-374 ; présentation et trad., R. Landes et C. Paupert, *Naissance d'apôtre. La Vie de saint Martial de Limoges, un apocryphe de l'an mil*, Turnhout : Brepols, 1991. La datation ici retenue est celle de Dierkens, « Martial », 32-33. – **[33]** *Vita sancti Martialis prolixior secunda* (*BHL* 5552b), version dite « de

l'Apôtre », éd. R. Richter, *Martial et Adémar. Édition de 23 sermons du manuscrit autographe d'Adémar de Chabannes, BNF lat. 2469, ff. 1-76 (ca 1030)*, thèse de l'École des Chartes, Paris, 2003, Ière partie, chap. VII (annexes). – **[34]** Sur ce combat d'Adémar en faveur de la liturgie apostolique de Martial, dans les années 1028-1031 : Dierkens, « Martial », 33-34. – **[35]** Bernard et Bruel, *Chartes de Cluny*, IV, 523-524, n° 3414. – **[36]** *Vita sancti Orientii* (*BHL* 6346), éd. *Catalogus codicum hagiographicorum*, I, 149-162. – **[37]** *Miracula sancti Orientii* (*BHL* 6347), §15, 163. – **[38]** *Ibid.* : *Quod procul dubio videntibus illis multum profuisse creditur, eo quod talibus indiciis omnium fides apud suum opificem facilius excitetur et patrociniis pastoris firmius roborata deinceps famuletur. Proinde quidem sciendum est quoniam id miraculi non solum ad eum qui sanus effectus est pertinere specialiter videtur, sed etiam ad omnes pariter quibus celebre nomen confessoris generaliter agnitioni datur.* – **[39]** *Passio et miracula sancti Gaudentii* (*BHL vacat*). – **[40]** *Ibid., lect.* VII, 43 : *Incole vero Sancti Gaudentii gemebant cum dolore et anxietate cordis nimia, cum propheta dicentes : Quis consurget nobiscum adversus operantes iniquitatem* [Ps 93, 16]. – **[41]** *Miracula sancti Martialis ante saec. XIII* (*BHL* 5578), *Acta sanctorum Iunii*, t. V, Anvers, 1709, p. 561, §42. – **[42]** *Vita et miracula sancti Bertrandi* (*BHL* 1304), III, §30-34, 37-39 et 41, p. 1181-1183. – **[43]** *Ibid.*, §32, 1181 ; §37, 1182. Dans ce dernier cas, le pèlerin est un prêtre venu du Béarn dans l'espoir de guérir sa cécité ; si l'ordination l'autorise à participer à la psalmodie, l'hagiographe se refuse cependant à personnaliser son *oratio* : ce sont les suffrages des chanoines et le service liturgique que ceux-ci rendent à l'autel de la Vierge (autel auquel ce prêtre-pèlerin a offert un évangéliaire), qui œuvrent à sa guérison. – **[44]** *Ibid.*, §33, 1182. – **[45]** *Miracula sancti Severi* (*BHL* 7687), §1, Pon et Cabanot, *Chartes*, II, 1012. – **[46]** *Vita sancti Severi* (*BHL* 7686), II, §21-22, *ibid.*, 998-1000. – **[47]** *Vita et miracula sancti Bertrandi* (*BHL* 1304), III, §38, 1182. – **[48]** Cf. infra. – **[49]** *Miracula sancti Geraldi* (*BHL* 3419), III, §34, 429-430. – **[50]** *Miracula sanctae Mariae de Rupe Amatoris* (*BHL* 5405), III, §20, 270-272. – **[51]** Smaragde, *Diadema monachorum*, éd. J.-P. Migne, *Patrologie latine*, t. 120, col. 593-690, ici 594D ; passage commenté par P. Henriet, *La parole et la prière au Moyen Âge. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XIe et XIIe siècles*, Paris : De Boeck, 2000, p. 35-36. – **[52]** *Vita et miracula sancti Bertrandi* (*BHL* 1304), III, §41, 1183. – **[53]** *Ibid.*, §30, 1181. – **[54]** Sur ce qui suit, J. Cabanot, « La construction de l'abbatiale de Saint-Sever », dans Id. (dir.), *Saint-Sever. Millénaire de l'abbaye*, Mont-de-Marsan : CÉHAG, 1986, p. 145-161 ; Id., « L'abbatiale de Saint-Sever : perspectives nouvelles », dans Cursente et Cabanot, *Saint-Sever*, 281-310 ; Baillet, « Une lecture », 90-92. – **[55]** *Officium Translationis Capitis sancti Severi*, éd. Pon et Cabanot, *Chartes*, II, 1054-1057 ; les lectures forment la *Translatio Capitis sancti Severi* (*BHL* 7691), cf. supra. – **[56]** Un chef-reliquaire de saint Sever est attesté et décrit au moment de sa perte lors du pillage de l'abbaye en 1569 (F. Canéto, « Recherches historiques sur l'influence du protestantisme dans la province d'Auch pendant la seconde moitié

du XVI[e] siècle », *Bulletin d'histoire et d'archéologie de la province ecclésiastique d'Auch*, t. I, Auch, 1860, ici 465 ; Pon et Cabanot, *Chartes*, II, 1072-1075, note 168). – **[57]** L'élection de sépulture auprès d'un corps saint est parfois envisagée par l'hagiographie comme le prolongement de la prière pèlerine : *Vita et miracula sancti Bertrandi* (*BHL* 1304), III, §30-31, 1181. – **[58]** *Miracula sancti Abbonis* (*BHL* 4), éd. R.-H. Bautier et G. Labory, *L'abbaye de Fleury en l'an mil*, Paris : CNRS Éditions, 2004, 132-137, ici §6, 134-135. – **[59]** *Vita et miracula sancti Geraldi* (*BHL* 3417), IV, §27, 421. – **[60]** Bulle publiée dans les *Acta sanctorum Aprilis*, t. I, Anvers, 1675, 409. – **[61]** J. Gardelles, « Reliques et objets d'art sacré médiévaux à La Sauve-Majeure », dans *La Religion populaire en Aquitaine. Actes du XXIX[e] Congrès d'études régionales tenu à Libourne et Saint-Emilion les 23-24 avril 1977*, Bordeaux : Fédération historique du Sud-Ouest, 1979, 183-191. – **[62]** *Miracula sancti Geraldi* (*BHL* 3419). – **[63]** *Ibid.*, §32, 429. – **[64]** *Ibid.*, §30, 429. – **[65]** *Ibid.* – **[66]** *Miracula sanctae Mariae de Rupe Amatoris* (*BHL* 5405), II, §46-48, 238-241. – **[67]** *Vita et miracula sancti Geraldi* (*BHL* 3417), IV, §33, 422. – **[68]** *Ibid.*, §29, 422. – **[69]** *Passio et miracula sancti Gaudentii* (*BHL vacat*), *lect.* IX, 48-49. – **[70]** *Vita et miracula sancti Geraldi* (*BHL* 3417), IV, §32-33, 422 ; *Vita et Miracula sancti Bertrandi* (*BHL* 1304), III, §27-29, 35, 40 et 42, 1180-1183. – **[71]** *Ibid.*, §27, 1180-1181. – **[72]** *Vita et miracula sancti Geraldi* (*BHL* 3417), IV, §32, 422. – **[73]** *Miracula sanctae Mariae de Rupe Amatoris* (*BHL* 5405), I, §36, 146-147. – **[74]** Sur ce contexte, dont nous retraçons ci-après les grandes lignes : P. Tucoo-Chala, *Quand l'Islam était aux portes des Pyrénées, de Gaston IV le Croisé à la Croisade des Albigeois (XI[e]-XIII[e] siècle)*, Biarritz : J&D Éditions, 1994, 145-147, 156-158. – **[75]** P. Henriet, « *Invocatio sanctificatorum nominum*. Efficacité de la prière et société chrétienne (IX[e]-XII[e] siècle) », dans J.-F. Cottier (dir.), *La prière en latin de l'Antiquité au XVI[e] siècle. Formes, évolutions, significations*, Turnhout : Brepols, 2006, 229-244. – **[76]** *Thiofridi abbatis Epternacensis Flores epytaphii sanctorum*, éd. M. C. Ferrari, Turnhout : Brepols (Corpus christianorum, Continuatio mediaevalis, 133), 1996. – **[77]** *Miracula sanctae Mariae de Rupe Amatoris* (*BHL* 5405), III, §24, 276-281. – **[78]** F. Boutoulle, « L'abbaye de Saint-Sever dans la politique des premiers Plantagenêts (1154-1216) », dans Cursente et Cabanot, *Saint-Sever*, 179-195. – **[79]** La seigneurie justicière de l'abbé de Saint-Sever s'appréhende, dès le début du XII[e] siècle, dans les « Statuts » accordés par l'abbé Suavius (1092-1106/1107) au bourg de Saint-Sever (éd. Pon et Cabanot, *Chartes*, I, 296-309, n° 80). B. Cursente (« Les Statuts de l'abbé Suavius. La seigneurie abbatiale et l'affirmation du bourg de Saint-Sever, fin XI[e] siècle-1208 », dans Cursente et Cabanot, *Saint-Sever*, 147-173) a souligné que certaines dispositions de ces coutumes visaient justement à désamorcer les conflits privés, donc les risques de faide entre maîtres de maison. La justice de l'abbé sur le bourg fut réaffirmée en 1208, à la suite de la révolte des bourgeois, par une sentence arbitrale de l'évêque de Couserans : « Pour ce qui est de l'homicide, si quelqu'un est accusé personnellement par les

parents ou les amis du défunt, que l'abbé fasse justice, comme il convient » (B. Suau, « Le temporel de l'abbaye de Saint-Sever : nouvel état de la question », *ibid.*, 95-146, ici 138-139). Le présent récit correspond bien à ce cas. – **[80]** *Vita et miracula sancti Bertrandi* (*BHL* 1304), III, §28, 1181. – **[81]** *Miracula sanctae Fidis auctore monacho Conchacensi libris II* (*BHL* 2943), éd. A. Bouillet, *Liber miraculorum sancte Fidis. Publié d'après le manuscrit de la Bibliothèque de Schlestadt*, Paris : A. Picard, 1897, 126-222, ici chap. 21, 212-213. – **[82]** Localité inconnue située *in pago Bazatensi* ; elle serait à replacer parmi des possessions que le cartulaire de Conques (éd. G. Desjardins, Paris : A. Picard, 1879, 51-52, n° 50-51) mentionne, vers 1076 et avant la fin du XIe siècle, sur le plateau de l'Entre-deux-Mers bazadais, en particulier dans la vallée du Dropt et au voisinage d'Esclottes (cant. de Duras, Lot-et-Garonne). – **[83]** *Miracula sanctae Mariae de Rupe Amatoris* (*BHL* 5405), II, §24, 212-219. – **[84]** Cette réflexion sur la maternité divine et ses implications dévotionnelles ne mentionne pas, ici, de telles reliques mariales conservées à Rocamadour. Néanmoins, à la fin du XIIIe siècle, le dominicain Bernard Gui, dans son *Tractatus de sanctis qui ornant Lemovicensem dioecesim*, I, 1 (*BHL* 5557, éd. Labbé, *Novae*, I, 629-631), rapporte, « d'après des chroniques anciennes », que saint Amadour (inhumé à Rocamadour) et son épouse Véronique, tous deux disciples du Christ et compagnons d'apostolat de saint Martial en Aquitaine, avaient apporté en Gaule des reliques du lait, des cheveux et des sandales de Marie ; telle était l'origine, d'après Bernard Gui, des reliques mariales montrées au Puy, à Rodez, Mende, et Soulac en Bordelais. – **[85]** *Miracula sancti Lupercii* (*BHL* 5071b), éd. A. Clergeac, « La Légende de saint Luperc », *Revue de Gascogne*, t. 33 (nouvelle série), Auch, 1938, 9-14, ici 12-14. – **[86]** Bernard et Bruel, *Chartes de Cluny*, IV, 797-798, n° 3630. – **[87]** *Miracula sancti Orientii* (*BHL* 6347), §19, 165. – **[88]** *Libellus miraculorum sancti Iacobi auctore Pseudo-Callisto II papa* (*BHL* 4072), IV, éd. K. Herbers et M. Santos Noia, *Liber sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela : Xunta de Galicia, 1998, 163-164 ; trad. B. Gicquel, *La Légende de Compostelle. Le Livre de saint Jacques*, Paris : Tallandier, 2003, 465-504, ici 476-477.

Gisèle CLÉMENT
Université Paul-Valéry – Montpellier III

L'alliance de la prière et de la musique : le motet *Pantheon/Apollinis/ [Quadruplum]/Zodiacum/In omnem terram* de B. de Clugni (milieu XIVe siècle)



Le chant, comme il est inscrit dans la Bible et notamment dans les psaumes qui fournissent la très grande majorité des textes liturgiques, est le mode normal d'expression de la prière. L'*ars musicae*, science de la musique, se décline durant le Moyen Âge selon trois niveaux, hérités de la pensée de Platon[1] puis orientés par Boèce dans une perspective chrétienne[2] : *musica mundana*, elle fonde le monde, l'organise et en régit la dynamique ; *musica humana*, elle exprime l'harmonie entre les différentes parties du corps humain, entre l'âme et le corps, la sensibilité et la raison ; *musica instrumentalis*, seule audible par l'homme, elle représente ici-bas l'ordre du monde et se définit comme voie d'accès à la connaissance divine.

Mon discours s'appuiera non sur le plain-chant, qui n'est en somme qu'une manière de proférer un enseignement sacré, le *doctus orator* devenant le *cantor* selon le *De doctrina christiana* de saint Augustin, mais sur un motet, c'est-à-dire un chant polyphonique, superposant plusieurs discours musicaux édifiés sur une pièce liturgique, et pluritextuel[3], superposant donc plusieurs discours littéraires, en l'occurrence religieux.

Le motet proposé a été composé au milieu du XIV[e] siècle, vraisemblablement pour ou dans le sillage de la chapelle pontificale d'Avignon, comme en témoignent les manuscrits qui le conservent[4]. Huit manuscrits, tous de la seconde moitié du XIV[e] siècle, diffusent ce motet[5]. Parmi ces sources, deux conservent une partie du répertoire chanté à la chapelle et à la cour pontificales d'Avignon : Barcelona, Biblioteca de Catalunya, BM 853, originaire de la maison royale d'Aragon, proche par son contenu du manuscrit Apt 16bis[6], et Ivrea, Biblioteca capitolare 115. Trois clercs mentionnés dans ce volume œuvrèrent à Avignon entre 1361 et 1384 et de nombreuses compositions font référence à Clément VI. Deux autres sources sont originaires d'Aragon, une de Padoue et trois du Nord. Dans la seconde moitié du XIV[e] siècle, afin de constituer leur chapelle royale, les rois d'Aragon ont employé les chantres d'Avignon, venus eux-mêmes des chapitres du Nord (Cambrai…), et se sont fait copier et envoyer des manuscrits de musique polyphonique composée pour la chapelle pontificale[7]. Étienne Anheim a montré comment ce répertoire polyphonique, représentatif de l'*Ars Nova*, a été créé à Avignon, puis diffusé en Aragon, en Italie, avant de remonter vers le Nord[8]. C'est bien ce dont témoignent les sources du motet *Pantheon/Apollinis/[Quadruplum]/Zodiacum/In omnem terram*[9].

Il s'agit d'une polyphonie à cinq voix construite sur un *tenor* issu de l'offertoire *In omnem terram* dont le texte est extrait du psaume 19 (18), 5 ; fondement de l'édifice du motet, tant au plan sonore que sémantique, cette voix recèle la parole sacrée. Les quatre voix supérieures contrepointent et glosent cette partie : le *duplum*, ici voix supérieure de la polyphonie, développe l'idée d'une harmonie spirituelle. Juste au-dessous, c'est l'harmonie musicale qui est l'objet du discours. Plus bas, le *contratenor* vise à définir une cosmologie musicale. Quant au quadruple, *sine littera*, il est noté *Quadruplum sive triplum de Apollinis*.

La question de la fonction du motet en général et de celui-ci en particulier est difficile. Un motet n'est pas liturgique mais para-liturgique – dans ce cas il orne ou embellit la célébration – ou bien domestique. Toutefois, un motet ne peut pas être intrinsèquement l'un

ou l'autre. Il ne s'agit pas d'une question d'ontologie mais bien de fonction. Une anecdote rapportée par Martin Just et Jérémy Noble au sujet d'un motet de Johannes Tinctoris est éloquente : « *The papal singers, one of whom was Josquin, planned to perform this piece during Mass, after the Offertory, but the new Pope [Alexandre VI] (not much given to considerations of liturgical appropriateness, one would think) decided to have it sung in his private rooms instead*[10]. » Andrew Tomasello évoque aussi le chant d'un *motetum coram papa* à la fin du déjeuner certains jours de fête à Avignon[11]. Il est difficile d'établir une relation de nécessité réciproque entre les conditions qui président à la composition d'un motet et celles de son exécution. Si l'on peut légitimement attendre que sa première exécution concorde avec l'objet de sa réalisation, qu'en est-il une fois que le motet est passé dans la tradition ? Les allusions à la vie quotidienne, notamment à la liturgie, contenues dans les textes, désignent-elles vraiment sa fonction ? Elles concernent, comme ici, des textes liturgiques ou des fêtes. Cela ne signifie pas forcément que les textes doivent être chantés à ces occasions, comme cela ne signifie pas qu'ils ne doivent pas l'être... Ces allusions ont avant tout valeur d'auto-commentaires.

Dans ce cadre-là, de quelle nature est le rapport entre prière et chant ? Quelle efficacité particulière possède celui-ci ? Pourrait-on parler à la fin du Moyen Âge, particulièrement en contexte avignonnais, d'un processus de déplacement du chant liturgique sacré vers quelque chose que l'on pourrait appeler « art » au sens moderne ?

S'appuyant sur l'analyse littéraire de chacune des voix, depuis le *tenor* jusqu'à la voix la plus aiguë, puis sur l'analyse musicale, mon propos visera à démontrer que cette pièce, écrite dans un latin particulièrement complexe – posture rhétorique permettant d'énoncer une vérité tout en ne la dévoilant pas – explicite l'origine puis la réalité ontologique, le mode d'expression et la fonction suprême de l'« harmonie » exposée par le *tenor*[12].

Malgré la relative corruption des sources, j'ai mis en évidence la structure strophique des poèmes, les schémas de rimes et les regroupements sous forme de tercets qui valorisent la notion de hiérarchie exploitée par les textes. Ainsi, on se rend compte combien concourent

à la démonstration la structure rigoureuse des textes poétiques tout autant que la structure musicale, toutes fondées sur le nombre 3. Les trois poèmes sont composés de strophes de trois vers et d'un nombre de vers multiple de trois ; l'isorythmie du *tenor* s'appuie sur les trois répétitions du *color*.

1. Le tenor *: prière aux apôtres*

Le *tenor* repose sur l'incipit de l'offertoire *In omnem terram* chanté à la messe des saints Pierre et Paul Apôtres, Simon et Jude Apôtres, Jacques Apôtre et du commun des Apôtres[13]. Son texte correspond au verset 5 du psaume 19 (18) *Celi enarrant* :

In omnem terram [exivit sonus *et in fines orbis terrae verba eorum].*	Leur harmonie éclate sur toute la terre et leur langage jusqu'au bout du monde.

L'interprétation spirituelle courante de ce psaume depuis les Pères de l'Église et la Glose ordinaire[14] associent le Soleil au Christ, les Cieux aux apôtres, *sonus* au « bruit de la parole apostolique qui se répand ». Ainsi la parole du Christ, transmise grâce à l'enseignement des apôtres, atteint toutes les nations.

L'interprétation médiévale est plus fine encore. Saint Jérôme traduit par *sonus* le terme hébreu *qavam* signifiant « cordeau, ligne », qui renvoie à l'écriture céleste tracée par les constellations : c'est le cosmos qui chante la gloire de Dieu, idée exprimée par l'ensemble du motet en termes de théorie musicale. *Sonus* ou *qavam* contiennent aussi l'idée du nombre. La notion de nombre, principe de l'univers, est d'ailleurs déjà présente dans l'Ancien Testament. Le *Livre de la Sagesse* 11, 21, explicité en *Esaïe* 40, 12-14 et *Job* 28, 24-25, écrit : « Tu as tout disposé selon mesure, nombre et poids ». C'est ce sens-là surtout que vont commenter les différentes voix, en joignant à la vision biblique une réflexion sur le nombre héritée de la tradition pythagorico-platonicienne.

2. *Le* contratenor *: définition d'une cosmologie musicale*

Au grave de la polyphonie, la voix de *contratenor* va dire l'origine et l'essence de l'harmonie décrite dans le *tenor*, en montrer les inventeurs – au sens de « ceux qui révèlent » – ainsi que le principe, le nombre, qui en est le fondement.

Le poème s'ouvre sur une référence explicite au domaine de l'astrologie à travers les « signes illuminant le zodiaque ». C'est saint Thomas d'Aquin qui intégra définitivement l'astrologie dans la pensée chrétienne avec l'opuscule *De occultis operationibus naturae*. Elle entre alors dans les universités et une chaire est même créée à l'école de médecine de Bologne, de Milan ou encore de Padoue. L'utilisation de concepts astronomiques suit parfaitement l'engouement profond pour cet *ars* au XIV[e] siècle. Ce thème est joint à celui de la lumière à travers les mots « illuminant », « irradiant », ou encore « Phébus », « celui qui brille » : il s'agit du dieu gréco-romain Apollon sous sa forme, très fréquente au Moyen Âge depuis Boèce et la *Consolation de philosophie*, d'entité solaire. Ces deux termes mis ensemble dévoilent en premier lieu l'origine divine de l'harmonie venant des signes illuminant le zodiaque, signes créés et placés par Dieu afin d'organiser les cieux, comme l'écrit saint Thomas. La référence à la lumière renvoie donc aussi à Apollon, dieu de la musique, de l'ordre et des arts, sous la forme de Phébus, possédant lui-même une harmonie propre. Plus encore que l'origine divine et céleste de l'harmonie, ces deux premiers vers font déjà ressentir l'essence même de cette harmonie musicale et ordonnée qui illumine et transcende celle de Phébus. Le thème de la lumière renvoie de plus à la gloire du Christ telle qu'elle s'est manifestée lors de la Transfiguration, selon Luc 9, 28-36 : une très intense et très lumineuse lumière « irradiant » le visage et les vêtements de Jésus de son « éclatante blancheur ». La thèse de l'origine divine de l'harmonie prend alors d'autant plus de vigueur.

La deuxième personne évoquée est Pythagore, inventeur « de la synergie musicale à laquelle correspond le nombre trois ». Référence explicite à la théorie grecque de la musique puisque ce savant découvrit,

grâce à la volonté divine disent les médiévaux[15], les proportions mathématiques et musicales sur lesquelles reposent l'ordonnance et la dynamique du monde : 2, 3/2, 4/3, 9/8, en d'autres termes les intervalles d'octave, de quinte, de quarte et de ton. Cette théorie reprise et démontrée par Platon dans le *Timée*[16], a été reçue par Boèce au VI[e] siècle et intégrée à son *De institutione musica*. La connaissance de cette théorie tout au long de la période médiévale est liée à la fois à la diffusion du traité de Boèce, 150 copies datées du IX[e] au XV[e] siècle, et à la réception de ce traité par les théoriciens médiévaux successifs jusqu'au XIV[e] siècle. Or précisément, les vers 3 et 4 cités ci-dessus font plus directement référence à l'expression employée par Jean de Murs dans sa *Musica speculativa secundum Boetium*[17] qu'à Boèce lui-même. Dans sa première proposition « Que Pythagore nous a révélé l'art des sons », Jean de Murs nomme le savant *Antiquus Pythagoras, princeps numerorum, proportionem magister* et le définit comme celui « auquel durant tout le temps de sa vie le nombre se soumit, s'employant ainsi à fonder chaque branche du savoir sur la force des nombres[18]. » Dans cette conception pythagoricienne, le nombre 3 tient une place particulière comme premier nombre impair, source et principe de tous les nombres ; il est sacré parce que, ayant un début, un milieu et une fin, il est le tout dans le Tout. Dans le *Timée*, 3 devient l'impulsion, la notion de dynamique, et la « triade », l'ensemble 1-2-3, constitue le groupe divin par excellence, la « Trinité Une ». Se dégage à partir de là l'interprétation théologique du nombre 3 comme symbole de la Trinité, en écho au poème du *duplum*. Mais au-delà, et ainsi s'opère le lien avec Boèce cité au vers 6, c'est davantage aux trois consonances musicales exposées par Jean de Murs dans sa *Musica speculativa secundum Boetium* que fait référence le « nombre 3 » : « Troisième proposition : commençons par faire sonner trois harmonies parfaites. Jusqu'à nos jours, personne n'a fait l'expérience de consonances plus parfaites que ces trois. Ce sont les suivantes : l'octave qui rend une concordance double, comme 12 à 6 ; la quinte qui fait entendre une harmonie sesquialtère, comme 12 à 8 et 9 à 6 ; la quarte qui rend une symphonie sesquitierce, comme 12 à 9 et 8 à 6. Le ton, en revanche, qui est de rapport sesquioctave

comme 9 à 8, n'est pas une consonance mais il en est une partie[19] ». L'« habileté du principe de Boèce » permet d'éclipser « dans leur éclat » Phébus et Pythagore afin de les rendre compréhensibles à tous. En systématisant grâce au *quadrivium* l'organisation que l'on percevait déjà chez Pythagore, Boèce, en successeur de saint Augustin, réalise une synthèse de génie s'inspirant de l'héritage pythagorico-platonicien afin de servir pleinement le christianisme et, dans le contexte plus strict du *contratenor* qui l'oriente de cette manière, afin de synthétiser l'essence de l'harmonie, une essence musicale et numérique que le *quadrivium* vient poser en fondement scolastique d'étude. Ces deux premières strophes, en commentant de la sorte la notion « d'harmonie » proférée au *tenor*, et en disposant hiérarchiquement ses inventeurs, offrent une représentation qui engage toute la vision du Moyen Âge : celui-ci conçoit le monde antique et le sien comme résultant d'une continuité parfaite nécessitant, à travers les multiples gloses des textes anciens, une réactualisation constante.

À « l'harmonie de Phébus », à la « synergie musicale de Pythagore » et au « principe de Boèce », B. de Clugni, auteur et compositeur auto-cité du motet, répond par « l'éclat de son art », se plaçant ainsi, à la quatrième place de la hiérarchie des inventeurs, comme le continuateur de ces grandes figures à l'autorité desquelles cependant il se « soumet ». *Nitens* renvoie à la sainteté, mais aussi à la maîtrise d'un savoir ou d'une pratique : c'est bien ce qu'exprime le vers suivant : *Artis practice[m] cum theoria recommendans*. Cela annonce la glose du *triplum* qui procède à une hiérarchie décroissante des musiciens et montre en quoi la pratique de la musique alliée à la théorie permet de rendre sensible à l'intelligence de tous l'harmonie d'origine divine. On reconnaît là encore Jean de Murs et le plan en deux parties de la *Musica speculativa secundum Boetium* : la première partie expose les fondements mathématiques du système acoustique de Pythagore et la théorie des rapports numériques sur laquelle il repose ; la seconde présente un caractère plus pratique et conduit à la réalisation de ce système sur le monocorde. La *Musica speculativa* articule les deux aspects, théorique et pratique, de la musique. B. de Clugni, se référant probablement à Jean de Murs, reprend la

conception boétienne de la distinction augustinienne entre *cantor* et *musicus*[20]. Ces « paroles salutaires » permettent d'apporter le salut ou de créer le lien entre pratique et théorie, mais aussi, sur un plan théologique, entre Dieu et sa création par l'harmonie qu'il diffuse à travers « les noms des musiciens ». Ces deux derniers vers concluent le propos du *contratenor* tout en annonçant la « matière » du *triplum* : fondée sur la musique et le nombre, elle fait connaître les noms des musiciens, lesquels, grâce à leur science musicale, donnent accès à l'harmonie divine[21].

3. Le triplum *: définition d'une harmonie musicale*

Cette glose se présente comme une hiérarchie décroissante des musiciens qui permettent, grâce à la connaissance de la théorie révélée par les trois figures majeures du *contratenor*, l'expression sensible et la réalisation concrète de l'harmonie jusqu'aux confins du monde par la musique. Le texte est introduit par une reprise des thèmes et doctrines énoncés dans le poème *Zodiacum*, fonctionnant presque comme un commentaire du commentaire : à « l'harmonie de Phébus » (*contratenor*) répond « la lumière d'Apollon » (*triplum*), aux « signes illuminant le zodiaque » (*contratrenor*) répond « l'entremise des douze signes » (*triplum*). Apollon est pris ici dans un sens quelque peu différent : apparaissant plus nettement comme le Dieu de la musique, des musiciens et du chant, il représente avant tout la lumière de la connaissance et plus précisément celle du nombre musical. « L'entremise des douze signes », plus qu'une référence au domaine de l'astronomie, est cette fois une allusion explicite à la théorie pythagorico-platonicienne de l'âme du monde. Les vers 3 et 4, annonçant la hiérarchie des musiciens qui va suivre, chantent que « de la science qui joint [les douze signes] resplendit la basilique des musiciens ». Terme architectural, dont on percevra aussi un écho dans le *duplum*, la basilique au sens chrétien du terme devient celle des musiciens – théoriciens, compositeurs, chantres – et resplendit grâce à la science – spéculative et appliquée – du nombre musical. Mais à

mon sens, cette « basilique des musiciens » est aussi plus concrètement la métaphore d'un corps de professionnels – les musiciens – qui se définit en tant que groupe social et participe de l'élaboration d'un milieu culturel précisément à Avignon sous le pontificat de Clément VI, comme l'a montré Étienne Anheim[22]. Au travers de la « basilique des musiciens » puis de la liste hiérarchisée des douze « figures » qui la constituent, B. de Clugni, en idéologue de ce que l'on appelle aujourd'hui les « disciplines artistiques », propose une définition du groupe qui, comme le rappelle Luc Boltansky[23], « pour exister pour lui-même et pour les autres, doit donner, par l'intermédiaire de ses membres, et, plus précisément, de ses porte-parole, des représentations de lui-même, des accentuations dramaturgiques, comme dirait Goffman, de ses traits pertinents, sorte de stylisation qui contribue à la formation d'une croyance collective sans laquelle le groupe n'a pas droit à la reconnaissance sociale ». À ce corps professionnel incombe la tâche de louer par le chant Dieu et l'Église, comme l'exprime le poème *Pantheon* au sommet de la polyphonie.

Les strophes 3 à 9 déclinent une hiérarchie décroissante de douze musiciens[24] : quatre théoriciens, quatre compositeurs, quatre chantres. On y reconnaît la distinction et l'opposition boécienne entre *cantor* et *musicus*. Pour autant, comme on l'observera aussi dans la litanie récitée au *duplum*, l'emploi de termes conjonctifs ménage des enchaînements d'une catégorie à l'autre et d'un musicien à l'autre dans chaque catégorie, provoquant un effet de concaténation : c'est ainsi plus l'idée d'unicité qui est mise en avant que celle de hiérarchie, répondant judicieusement à l'injonction de B. de Clugni : *Artis practice[m] cum theoria Recommendans se subdiit omnibus*.

Jean de Murs (*ca* 1300-*ca* 1350)[25], mathématicien, astronome, astrologue et théoricien de la musique est originaire du diocèse de Lisieux. Étudiant ès arts en 1318, temporairement domicilié à Évreux, on le trouve en Sorbonne dès 1321. Clément VI l'appelle en 1344 à Avignon afin de réaliser une réforme du calendrier Julien avec Firmin de Beauval : tous deux rédigeront en 1347-1348 les *Canones tabularum permanentium*. En lui reconnaissant de « briller dans l'art de varier les couleurs », B. de Clugni fait référence à l'écriture

isorythmique du motet et à la structuration du *color* dont la première définition est justement donnée par Jean de Murs dans le chapitre 12, *De colore*, de son traité *Libellus cantus mensurabilis. Ars practica mensurabilis cantus*[26] : « En musique, on entend par "couleur" la répétition, plusieurs fois de suite dans un même chant, d'une seule et même séquence de figures semblables. On notera à ce sujet que certains chantres distinguent entre "couleur" et *talea* : ils disent qu'il y a "couleur" lorsqu'il y a répétition des mêmes sons, et *talea* lorsqu'il y a répétition de figures semblables et ainsi adaptées à des sons différents. Cette distinction, bien qu'on l'observe dans de nombreuses teneurs de motets, on ne la trouve point cependant dans les motets eux-mêmes [au sens de *duplum*]. Les motets [au sens de genre] en fournissent des exemples ». C'est ce que l'on observera en effet au *tenor* du motet *Pantheon/Apollinis/[Quadruplum] /Zodiacum/ In omnem terram*.

Contemporain de Jean de Murs à l'université de Paris, Philippe de Vitry[27] (1291-1361) est lui aussi maître ès arts ; compositeur et théoricien de la musique, il est clerc de Philippe VI, notaire royal, maître des requêtes puis conseiller de Jean II. On le sait à Avignon en 1343 – Gersonide y compose à sa demande le *De numeris harmonicis* – et en 1350. Nommé par Clément VI « chapelain commensal », il lui dédie le motet *Petre Clemens*[28]. Il finira sa carrière comme évêque de Meaux. En remarquant en Philippe le « créateur de tant d'œuvres nouvelles », B. de Clugni loue le fondateur, aux côtés de Jean de Murs, de l'*Ars Nova*.

Henri Helene[29] (*ca* 1290-*ca* 1355), nommé *magister*, est bénéficiaire d'un canonicat à Sens en 1335. Il est l'auteur du traité *Summula musice* dans le chapitre IV duquel, comme le dit B. de Clugni en soulignant « qu'en des formules innombrables, [Henri] connaît le *tenor* propre à chaque ton », il se montre fin connaisseur du chant liturgique.

Selon des actes de 1349, Denis Le Grant[30], mort en 1352, est maître de la chapelle royale française et *prior cappellanus regis* de Philippe VI de Valois. Chanoine de Sens de 1340 à 1350, il reçoit l'évêché de Senlis en 1350.

Suivant la vision boécienne de l'*ars musicae*, B. de Clugni choisit de nommer en première place les théoriciens, véritables philosophes de la musique, capables de dévoiler au monde la *musica mundana*. Par la disposition même de ces quatre figures, il montre la volonté de célébrer le courant novateur, l'*Ars Nova*, au travers de ces principaux dogmaticiens, Jean de Murs et Philippe de Vitry. Il signifie en cela l'importance de cette polyphonie raffinée et la place qui lui est réservée, face au plain-chant, dans la liturgie de la curie à partir de Clément VI.

Denis Le Grant amène le premier représentant des compositeurs, jonction indispensable entre théoriciens et chantres, cette liaison montrant la parfaite organisation de la musique au sein de la Création : Renaud de Tyremont (...1349...) « s'est abreuvé à la source d'Orphée » lequel, parallèlement à Youbal dans la Genèse (4, 19-22), est considéré par les médiévaux comme inventeur de la musique et père spirituel des musiciens. Renaud semble vivre lui aussi dans l'entourage de la cour de France : un *Magister Reginaldus de Tyromonte* est mentionné dans les *Journaux du Trésor* de Philippe VI en qualité d'agent d'une transaction financière, rien n'indiquant cependant qu'il ait été musicien. Est-ce un hasard s'il est nommé à la suite de Denis Le Grant dans *Apollinis*[31] ?

Robert du Palais (...1335...) « affiche dans son jeu son exubérance et se réjouit de la poésie de Guillaume de Machaut ». Ce lien entre les deux compositeurs n'est pas seulement du fait de B. de Clugni : le 16 avril 1335, Benoît XII accorde un canonicat sous expectative de prébende à l'église de Meaux à Roberto de Palato, le lendemain il en accorde un à l'église de Reims à Guillelmo de Machaudio. Tous deux sont alors clercs, familiers et secrétaires de Jean de Bohème[32]. Par ailleurs, ne doit-on pas voir en Robert le « Robert de Plaalliaco », maître ès arts, cité par le cartulaire de la Sorbonne en 1328, aux côtés de Pierre Roger, alors abbé de Fécamp et futur Clément VI[33] ?

Il ne semble pas utile ici de s'attarder sur Guillaume de Machaut (1300-1377), plus grand représentant de l'*Ars Nova*[34].

Gilles de Thérouanne[35] (...1337...), théoricien et vraisemblablement compositeur, quoiqu'on ne puisse lui attribuer avec certitude aucune composition, est bachelier en droit civil de l'université d'Orléans. Il reçoit en 1337 un canonicat sous expectative de prébende à l'église du Mans à la demande de Philippe VI. Il est l'auteur d'un traité sur la composition du motet *Tractatus cantus mensurabilis*[36].

Garin de Soissons, avec lequel Gilles chante « d'une voix puissante », ménageant ainsi le lien entre compositeurs et chantres, initie la troisième et dernière catégorie de musiciens : les chantres, ceux qui donnent à entendre l'ordre du monde, sa représentation sensible, sonore, ouvrant la voie à l'intelligible et au divin[37]. Un rondeau isorythmique est attribué dans le manuscrit de Chantilly à un « Garinus », ainsi qu'un *Credo* du manuscrit d'Ivrea reposant sur le *tenor Guayrinet*.

Rien de précis non plus sur le chantre suivant. Un Arnaud Martin, bénédictin de l'église d'Alet (...1335...), reçoit une expectative de Benoît XII[38]. Un autre, prêtre à Bordeaux en 1373, est mentionné dans une lettre de Grégoire XI[39]. B. de Clugni l'assimile au « rossignol », traditionnellement connu pour la beauté de son chant et que saint Augustin, dans son *De musica*, compare au *cantor* par opposition au *musicus*.

Il est difficile de connaître l'identité de Pierre de Bruges. Selon Suzanne Clercx et Richard Hoppin[40], il peut être identifié à Petrus *nato Goedanen de Brugis*, clerc et familier de Robert d'Anjou. Entre 1324 et 1332, il reçoit plusieurs bénéfices dans les diocèses de Tournai et de Liège, et les lettres pontificales ne manquent jamais de préciser ses liens avec le roi de Sicile. Le souverain entretient des relations étroites avec les musiciens de l'*Ars Nova* : Marchettus de Padoue lui dédie son *Pomerium*, Philippe de Vitry le célèbre dans le motet *Rex quem metrorum* du manuscrit d'Ivrée, témoignant donc d'une certaine proximité avec Avignon. Pour Reinhard Strohm[41], le personnage cité dans *Apollinis* serait Pierre Vinderhout, en service à l'église Saint-Donatien de Bruges au diocèse de Tournai en 1381-82.

Geoffroy de Barreuil (mort en 1369) reçoit en 1342 un canonicat sous expectative de prébende dans l'église de Cambrai sous le nom de *Magister Godefridus de Baralla*. Il en possède déjà trois avec prébende

à Courtrai, Saint-Quentin et Saint-Pierre de Lille. Dans une supplique du 24 avril 1344, il se désigne comme secrétaire de Louis, comte de Flandre, et messager du comte auprès du pape Clément VI à Avignon. Il semble avoir passé les dernières années de sa vie à Lille[42].

En associant et nommant ces douze figures, B. de Clugni, tout en s'inscrivant dans la pensée augustinienne et boétienne, identifie en fait un corps de professionnels, un groupe social homogène, constitué des trois catégories de musiciens qui œuvrent pour l'Église : théoriciens, compositeurs, chantres, trois fonctions qui, dans bien des cas d'ailleurs, sont assumées par une seule et même personne. Le discours du poème *Apollinis* n'est pas que spéculatif et symbolique, il affirme une réalité historique, la reconnaissance d'un corps de métier en tant que tel dans les fonctions qui lui sont attribuées. Qui sont ces musiciens ? Quels liens personnels entretiennent-ils ? Et *quid* de B. de Clugni, le seul, dans le motet, dont le nom est cité dans sa forme française et non latine ? Appartiendrait-il à la famille bourguignonne « de Clugni » qui a donné au XVe siècle sept ecclésiastiques dont le cardinal Ferry de Clugni[43] ?

Tous, à l'exception peut-être d'Arnaud Martin, sont originaires des grands diocèses du Nord. Les huit premiers, et peut-être les autres, appartiennent à la génération de Clément VI. Tous, en écartant Arnaud Martin et Garin de Soissons sur lesquels nous n'avons pas assez d'informations, ont été en relation avec Clément VI avant et/ou après son accession au trône pontifical : ou bien à l'université de Paris, ou bien dans l'un des diocèses où Pierre Roger a été chanoine, évêque ou archevêque, ou encore à Avignon. D'autres œuvraient auprès de Philippe VI de Valois dont Clément VI a été pendant de longues années l'un des principaux conseillers. Pour autant, ils ne font partie ni des chapelains intrinsèques de la chapelle pontificale ni des officiers[44]. Cependant, cette liste de musiciens originaires des diocèses du Nord de la France ou des Flandres corrobore les observations de Bernard Guillemain[45], Andrew Tomasello[46] puis Étienne Anheim[47] selon lesquelles Clément VI s'entoure de chapelains et en particulier de chantres venus de ces grandes cathédrales : « Les chapelains formant la chapelle de Clément VI, pour une large part recrutés en

France du Nord, apparaissent donc comme des chanoines d'un bon niveau culturel, maîtrisant la technique musicale, et faisant de véritables carrières professionnelles, qui leur assurent un statut social et économique relativement élevé. Ce choix est sans doute lié à une volonté particulière du pape de promouvoir une nouvelle génération de musiciens et un nouveau type de musique. Ces hommes appartiennent en effet à un milieu et à une région qui abrite dans la première moitié du XIVe siècle une profonde transformation musicale, passée à la postérité sous le nom d'*Ars Nova*, ce qui désigne la polyphonie écrite mesurée qui a été codifiée dans les années 1320[48] ».

Des vérifications restent à entreprendre tant en archives qu'à partir des éditions des comptes de la Chambre apostolique de K.H. Schäfer et des travaux de Pierre Jugie relatifs aux cours cardinalices, mais les indices intratextuels que je viens d'énumérer sont suffisamment denses pour autoriser cette lecture.

La dernière strophe ne s'adresse pas, malgré la formulation, aux deux derniers chantres seulement mais aux douze musiciens cités et au-delà, à la « basilique » des musiciens, au corps professionnel dans son entier. Écho à l'expression *In omnem terram* du *tenor*, les voix des musiciens se répandent par toute la terre en un langage universel, expression sensible de l'harmonie d'origine céleste et d'essence numérique. Ces voix pénètrent jusqu'à l'Empyrée[49], c'est-à-dire, selon la tradition antique, la plus élevée des 4 sphères célestes, celle qui contient les feux éternels, les astres. Récupérée par la vision chrétienne, elle est le ciel immatériel et immobile, la partie la plus élevée où résident les Bienheureux. Aux 9 chœurs des anges correspondent les 9 cercles lumineux tournant autour d'un point éblouissant, image de Dieu :

Ciel	Intelligence motrice
1 Lune	Anges
2 Mercure	Archanges
3 Vénus	Principautés .../...

.../... 4 Soleil	Puissances
5 Mars	Vertus
6 Jupiter	Dominations
7 Saturne	Trônes
8 Étoiles	Chérubins
9 Premier mobile : ciel cristallin qui règle par son mouvement la révolution de tous les ciels	Séraphins
Empyrée	Dieu

Les musiciens se trouvent ainsi grandis par le vocabulaire et deviennent comparables à une hiérarchie céleste.

Le vers 29 marque un moment décisif, celui où l'harmonie descendue sur la Terre retourne à son Créateur par la seule voie – et voix – des musiciens. Il annonce également le poème du *duplum* qui explicitera la véritable fonction des musiciens. Le *triplum* s'achève par la glorification finale que B. de Clugni accorde aux musiciens : « Puissent-ils tous savourer le prix de la gloire ! » On assiste là à une démonstration de la « théologie de la gloire », c'est-à-dire du Salut promis aux musiciens, dans leur ensemble, grâce à l'expression à la fois rationnelle et sensible de l'harmonie du monde.

4. La glose du duplum *: définition d'une harmonie spirituelle*

La voix supérieure[50] dévoile la fonction profondément théologique des musiciens à travers la louange et la glorification de Dieu, du christianisme et de la foi elle-même afin de prodiguer la Grâce.

Les vers 1 à 3 posent le problème de la conversion de l'héritage antique : l'Église se substitue au Panthéon. En résonance avec le

triplum, l'auteur fait usage d'un vocabulaire architectural : l'idée de construire et édifier se dit en termes mathématiques, l'architecture reposant sur le nombre. De même, comme dans les poèmes *Zodiacum* et *Apollinis*, l'auteur s'applique à montrer une continuité entre tradition antique et christianisme et non une rupture : « l'erreur – le paganisme » est éradiquée mais le Panthéon est « purifié » pour devenir église. Au plan de l'histoire chrétienne, ces vers renvoient à la conversion du Panthéon de Rome en 609 par le pape Boniface IV qui le consacra comme église chrétienne dédiée à la Vierge Marie et aux Martyrs, *Sancta Maria ad Martyres*, titre qu'elle porte encore aujourd'hui. On y entend aussi l'affirmation d'une identité pontificale avignonnaise – Avignon, nouvelle Rome – dont l'emblème, comme l'a montré Étienne Anheim, est l'édification de la *capella magna* de Clément VI et la nouvelle musique que l'on y chante : « [Cette] chapelle est aussi un mémorial, lié à l'ancrage de la papauté sur les bords du Rhône. Elle est le lieu de cristallisation d'une mémoire de la papauté avignonnaise, de sa musique, de ses nouveaux usages liturgiques et de ses dévotions particulières, l'endroit dans le Palais où l'héritage romain est à la fois célébré, représenté et infléchi. Elle est ainsi un élément fondamental de la constitution d'une identité pontificale avignonnaise, manifestant la parfaite légitimité de son transport au-delà des Alpes : *ubi papa, ibi Roma*[51] ».

Ce « nouveau » Panthéon de la Vérité que déploie le texte est la hiérarchie de l'Église, hiérarchie qui en est le pilier ou la clé de voûte. Elle s'exprime en un énoncé litanique, mais à la différence des litanies et à l'image de la hiérarchie des musiciens vue précédemment, certains termes insistent sur les enchaînements – *prima, hunc, sequitur*... C'est le lien entre les différentes personnes qui est mis en valeur, donc l'unicité, plus que la seule idée de hiérarchie.

Vénérée dans l'église des saints nouvellement édifiée, la Trinité est placée en tête. La « divinité » peut alors dispenser sa grâce au sein du monde sensible au travers de « l'harmonie de louanges » retentissante, qui renvoie à la fois à l'harmonie du *tenor* et à celle du chœur des anges. Vient justement l'ensemble des 9 hiérarchies angéliques – intermédiaires entre Dieu et l'homme à l'image des musiciens qui

ont la conscience d'unir leurs voix à celles du chœur céleste, puis saint Jean-Baptiste « glorieux entre tous ». Les 12 athlètes sont les 12 apôtres et renvoient au vocabulaire sportif de saint Paul[52].

Après les apôtres, les martyrs puis les confesseurs et les vierges doivent être loués et c'est à « nous - *nos* » qu'il revient de « célébrer partout et en tous lieux leur fête », « nous » c'est-à-dire non les chanteurs du motet au moment où celui-ci est exécuté, mais la corporation de musiciens, ceux capables de chanter avec suffisamment de science pour honorer les saints et préserver l'Église des impies, point de départ et d'arrivée du *duplum*. Ainsi ce poème vient compléter, en précisant la fonction et la mission des musiciens, les textes du *triplum*, du *contratenor* et du *tenor*. On ne peut alors manquer de faire le parallèle avec l'éloge aux musiciens que prononce Philippe de Vitry dans le motet *Petre clemens / Lugentium / [Tenor]* dédié à Clément VI, dans lequel on peut entendre :

Vulgi tamen modica portio	« Une modeste partie du peuple, cependant,
De te saltem clangere saltio.	De toi, chante les hauts faits ».

Dans ce chant de propagande en faveur de la papauté avignonnaise, en même temps véritable panégyrique de Clément VI, Philippe de Vitry déclare (je résume) : « Pierre, Clément par tes actes et par ton nom, chef, monarque, prince du monde, saint et divin, merveille du monde, etc, tu es illustre, mais si tu le restes, c'est parce que nous, musiciens, nous chantons ta louange ». Dans *Pantheon*, la hiérarchie de l'Église, éclatante, l'est d'autant plus qu'elle est chantée par les musiciens : l'éloge est dirigé aussi vers le chœur des chantres, uni au chœur des anges.

À la manière des litanies, l'énoncé se clôt sur la prière, l'appel à la purification. La « tête et les membres » renvoient encore au discours paulinien du corps ecclésial et de la diversité des charismes, 1 *Cor*. 12, 12-30 : « Or vous êtes le corps du Christ et vous êtes ses membres, chacun pour sa part. Et ceux que Dieu a disposés dans l'Église sont, premièrement des apôtres [...] ». La fin du poème rejoint son début :

la purification opère au niveau global, communautaire, ecclésial, cosmique et rejaillit sur ceux-là mêmes, les musiciens, qui prient pour l'Église.

5. *Analyse musicale*

Si le vocabulaire du *duplum* et du *triplum* fait appel à des images architecturales, la construction polyphonique présente une architecture savamment construite, fondée sur le nombre 3 mais aussi sur le nombre 4. La durée du motet est de 48 perfections, nombre divisible à la fois par 3 et 4.

La teneur, sur laquelle repose l'ensemble de la polyphonie, est isorythmique et fait entendre trois fois le *color* qui totalise 16 perfections. Celui-ci reproduit la mélodie de l'incipit *In omnem terram* de l'offertoire de la messe des apôtres. Ainsi, 3 est le nombre organisateur de la mélodie liturgique qui porte la parole sacrée. Chaque *color* articule deux *talae*.

Les voix « à texte » s'articulent à la fois autour du nombre 3 et du nombre 4. Le motet se divise en 4 périodes de 12 perfections, en résonance avec les 4 inventeurs de la musique (*contratenor*), les 4 disciplines du *quadrivum*, les 12 signes du zodiaque (*contratenor* et *triplum*), les 12 musiciens (*triplum*) et les 12 apôtres (*duplum*). Les 4 strophes du *contratenor* correspondent à chacune de ces 4 périodes. Les poèmes *Pantheon* et *Apollinis* s'articulent en revanche aux 3 *colores* du *tenor*[53]. Du point de vue de l'écriture polyphonique, si la perfection 1 (premier *color*) est traitée en imitation, les perfections 17 et 23 (*colores* 2 et 3) commencent sur un accord, résolution de la cadence de la partie précédente. Le *duplum* et le *triplum* entrent en valeurs brèves sur le *tempus* suivant provoquant un effet d'anacrouse par rapport aux perfections 18 et 24. La structure polyphonique s'articule aussi autour des 4 périodes. Les périodes 2 et 3 sont préparées par la même succession d'événements sonores : imitations (perfections 11 et 23), accord puis anacrouse (perfections 12 et 24 sur *tempus* 1 et 2). La perfection 36 qui ménage un accord tenu à toutes

les voix correspond au climax de la pièce et enchaîne directement sur la dernière période.

Pour les mêmes raisons symboliques, la pièce est composée dans une mesure ternaire. Sa sonorité douce, suave, est liée à l'emploi de triades complètes – qui ne sont donc pas des consonances – hormis sur les fins de périodes, tout en étant, à l'image des textes, brillante et claironnante. Les phrases musicales sont très volubiles, la conduite rythmique des voix supérieures rappelant celle des trompettes, instruments de haut.

Enfin, le compositeur a recherché certains effets sonores. Les imitations aux trois voix supérieures rendent sensible la stratification des lignes créant ainsi une spatialisation de la polyphonie.

En conclusion, ce motet révèle à partir du *tenor*, un mouvement cyclique où l'harmonie, tirant son origine de Dieu et s'exprimant en termes musicaux et numériques, doit revenir à Dieu grâce à la louange chantée par les musiciens, corps de professionnels identifiés par cette fonction même. La musique théorique et pratique est ainsi définie comme la liaison nécessaire, la voie ascensionnelle entre le monde sensible, le monde créé et le monde intelligible de Dieu : l'harmonie devient harmonie des musiciens et non plus directement celle des apôtres comme initialement dans l'offertoire de la messe.

Ce motet manifeste une exaltation à la fois sonore et poétique de l'*ars musicae* laquelle se trouve située dans l'espace de la parole sacrée. Le discours musical lui-même, savant, raffiné, grandiose, a inventé les outils de son propre développement (polyphonie mesurée, isorythmie, imitations, notation proportionnelle, etc.) mais pour les mettre au service de cette parole et conserve donc la même efficacité symbolique que le chant liturgique traditionnel. C'est bien la thèse défendue par son auteur. La superposition des textes, rendant ceux-ci inintelligibles à l'écoute, ne constitue pas une difficulté : Dieu entend. L'idée que l'*ars musicae* se distingue de la liturgie est donc une idée moderne : cette pièce dit bien qu'il n'y a pas d'opposition entre chant liturgique et musique, puisque celle-ci reste organisatrice du monde et expression de la louange. Si la papauté a d'abord été

rétive à l'*Ars Nova*, comme en témoigne la décrétale *Docta sanctorum* de Jean XXII, c'est bien elle, à partir de Clément VI, qui contribue largement à faire circuler ses innovations[54]. B. de Clugni, semblant mettre en œuvre la « politique musicale » initiée par Clément VI, clame la légitimité de cette musique en s'appuyant sur la tradition, élaborant sa démonstration sur le double héritage pythagorico-platonicien et biblique, et réaffirmant la mission éminemment théologique de ces chantres virtuoses et lettrés. Véritable profession de foi, ce motet célèbre la musique elle-même et la définit ontologiquement comme telle.

C'est surtout au niveau social que cette polyphonie se différentie de la pratique liturgique traditionnelle en ce sens qu'elle nécessite des moyens humains et financiers particuliers : recrutement de chantres formés et lettrés (il s'agit d'une polyphonie écrite nécessitant la lecture d'une notation musicale spécifique et utilisant les outils de pensée développés tout au long du XIV[e] siècle à la faculté des arts), des chantres professionnels poursuivant désormais des carrières bénéficiales intéressantes[55]. Cette musique distingue son commanditaire, image de Dieu sur terre – prince, grand chapitre ou *a fortiori* pape – en représentant à la fois sa magnificence, donc sa puissance, et l'harmonie qu'il fait régner sous son autorité. La musique acquiert une efficacité symbolique à ce niveau-là aussi.

Annexe

Pantheon/Apollinis/[Quadruplum]/Zodiacum/In omnem terram
(B. de Clugni)
Traduction d'Isabelle Fabre[56]

Duplum[57]

Pantheon abluitur, templum	Le Panthéon est purifié – ce temple de
pseudo-deorum	faux dieux,
[Ibidem][58] *construitur*	L'église des saints édifiée
ecclesia sanctorum	[à sa place],
Plus error destruitur[...][59]	L'erreur éradiquée [pour être changée
mutari[60] *bonorum*	en biens [surabondants][61] ;
Prima sancta trinitas ibidem	Là même est vénérée, en tête, la sainte
veneratur	Trinité,
Gratiam divinitas ut plene	Afin que la divinité dispense largement sa
largiatur	grâce ;
Hinc laudum con[c]initas[62]	C'est ici qu'est placée une harmonie
majore collocatur	de louanges plus [retentissante.
Ierarchias complete post	Il faut vénérer ensuite l'ensemble
decet venerari	des hiérarchies ;
Laus sequitur Prophete	Puis vient la louange du prophète Jean,
Johannis tam preclari	glorieux entre tous ;
Duodecim athlete tunc debent	Les douze athlètes doivent à leur tour être
collaudari	loués,
Martirum vibratio	Suivis des martyrs, dont l'éclat le mérite
consequenter laudatur	aussi ;
Confitens flagratio vicissim	À leur suite, l'ardeur des confesseurs
decoratur[63]	mérite les honneurs ;
Virginum fragratio laude	Que les vierges, par leur parfum, aient
simul fru[a]tur[64]	part aussi à la [louange !

Nos ubique locorum	Nous devons célébrer partout et en tous
h[unc][65]festum celebrare	lieux leur fête
Jubetur singulorum si non	Et si l'usage n'est pas respecté,
constat servare	
Jus suppleat honorum quos	Que les pécheurs aussi rendent les
contigit peccare	honneurs liturgiques !
Nunc caput deprecentur	Que les membres implorent la tête de
istius membra festi	cette fête,
Corda nostra laventur sic	Qu'ainsi nos cœurs soient lavés d'un
lava[cr]o[66] celesti	baptême céleste,
Ne nobis dominantur	Afin que les traîtres impies ne puissent
proditores scelesti.	régner sur nous !

Triplum[67]

Apollinis eclipsatur	Jamais la lumière d'Apollon
Nunquam lux cum peragatur	Ne connaît d'éclipse,
Signorum ministerio	Puisqu'elle est diffusée par l'entremise
Bis sex quibus armonica	Des douze signes ; c'est par eux que resplendit
Fulget arte basilica	De la science de l'harmonie
Musicorum collegio	La basilique des musiciens
multiformibus figuris	Par l'association de multiples figures :
Ex quo nitet J. [de][68] Muris	Parmi celles-ci Jean de Murs
modo colorum vario	Brille dans l'art de varier les couleurs,
Philippus de Vitriaco	Ainsi que Philippe de Vitry,
Acta plura vernant a quo	Créateur de tant d'œuvres nouvelles ;
Ordine multiphario	En des formules innombrables
Noscit Henricus Helene	Henri Hélène maîtrise
Tonorum tenorem bene	La teneur propre à chaque ton ;
Magni cum Dionisio	Avec Denis le Grant,

Renaudus[69] *de Tyromonte*	Voici Renaud de Tyremont
Orpheico potus[70] *fonte*	Qui s'est abreuvé à la source d'Orphée ;
Robertus de Palatio	Robert du Palais,
Actubus petulantia	Affichant dans son jeu son exubérance,
Fungens gaudet poetria	Se réjouit de la poésie
Wilhelmi de Mascaudo	De Guillaume de Machaut ;
Egidius de Morino	Gilles de Thérouanne
Baritonans cum Garino	Chante d'une voix puissante avec Garin,
Quem cognoscat Suessio	Bien connu de Soissons ;
Arnoldus Martini jugis	C'est Arnaud Martin, le rossignol
philomena P. de Brugis	Que rien n'arrête ; Pierre de Bruges
Gaufridus de Barrolio	Et Geoffroy de Barreuil
Vox quorum mundi climate	Dont les voix pénètrent le monde en son entier
Penetrat ad algamata	Et jusqu'à l'empyrée –
Doxe fruantur bravio.	Puissent-ils tous savourer le prix de la gloire !

Contratenor

Zodiacum signis lustrantibus	Aux signes illuminant le zodiaque
Armonia Phebi fulgentibus	Irradiant l'harmonie de Phébus,
Musicali palam sinergia	Dans la synergie musicale rendue visible,
Pitagore numerus ter quibus	Correspond le nombre trois de Pythagore,
adequatur preradiantibus	Qu'ils égalent de leur éclat incomparable,
Boetii basis solertia	En vertu du principe de Boèce.
B. de Clugni nitens energia	Dans l'éclat de son art, B. de Clugni,
Artis practice[m] cum theoria[71]	Recommande la pratique avec la théorie,
Recommendans se subdit omnibus[72]	Et se soumet à tous

Presentia [per][73] *salutaria*	Par ces paroles salutaires.
Musicorum tripli materia	Grâce à la matière du triple,
Notitiam dat de nominibus.	Il fait connaître les noms des musiciens.

Tenor

In omnem terram.	Par toute la terre.

Notes

[1] *Timée*, Présentation et traduction par Luc Brisson, Paris, Garnier-Flammarion, 1992/2001. – **[2]** *De institutione musica. Traité de la musique*, Introduction, traduction et notes par Christian Meyer, Turnhout, Brepols, 2004. – **[3]** Au XIVe siècle notamment. – **[4]** La version à 5 voix commentée ici est celle du manuscrit de Strasbourg, Médiathèque André Malraux, 222 C. 22. La voix de *duplum*, *Pantheon*, n'existe que dans cette version. – **[5]** Barcelona, Biblioteca de Catalunya, BM 853 : 1 bifolio de parchemin de la seconde moitié du XIVe siècle, originaire de la maison royale d'Aragon. À rapprocher du ms Apt16 bis qui conserve le répertoire de la chapelle pontificale d'Avignon. – Barcelona, Biblioteca de Catalunya, 971 (*olim* 946) : 12 folios. Il contient notamment la messe « de Barcelone » et une pièce de Sortis c'est-à-dire « De Sort », organiste à la chapelle royale aragonaise entre 1395 et 1406. – Tarragona, Archivo Historici Archidiocesano ss (2) : 1 feuille de parchemin isolée, manuscrit espagnol, fin XIVe-début XVe siècle. – Paris, Bibliothèque nationale de France, n.a.fr. 23190 (*olim* Château de Serrant, ducs de la Trémoïlle) : 1 bifolio contenant quatre motets et un index « mémoire » d'un manuscrit français du XIVe siècle contenant 114 pièces. Le scribe a été identifié comme chapelain de Charles V (1338-1380). – Ivrea, Biblioteca Capitolare 115 : rédigé après 1365. Un des plus complets manuscrits français de motets, cycles de messes et chansons, avec des références directes à Clément VI, ce qui suggère une origine avignonnaise peu après 1360. Pensant que deux motets sont dédiés à Gaston Fébus, Ursula Günther émet l'hypothèse que le manuscrit provienne de la cour de Foix (je ne souscris pas à cette hypothèse cf. note 12). Selon Karl Kügle, le manuscrit serait originaire d'Ivrea même et copié dans les années 1390 par Jacomet *de Ecclesia* et Jehan Pellicier. Avec le ms Apt 16 bis, il conserve la part principale du répertoire de la chapelle pontificale d'Avignon (1377-1403). – Padua, Biblioteca Universitaria 658 : 2 folios utilisés comme reliure d'un manuscrit théologique originaire de Padoue même. Il contient 4 pièces, 2 françaises et 2 italiennes, de Jacopo da Bologna. – Leiden, Universiteitsbibliotheek, Fragment B.P.L. 2515 : deux folios contenant des motets et mouvements de messes de la seconde moitié du XIVe siècle, provenant de manuscrits différents. – Strasbourg, Médiathèque André Malraux, 222 C.22 :

copie par Edmond de Coussemaker en 1866 d'une liste d'incipits et de sa transcription de 48 pièces d'un manuscrit originaire de l'Alsace ou du Sud-Ouest de l'Allemagne, détruit par le feu en 1870 (il reste le fol. 78). Les pièces contenues datent de la seconde moitié XIV[e] siècle jusqu'au milieu du XV[e] (dont des compositions de Guillaume Dufay et Gilles Binchois). 25 pièces avec textes allemands, 88 avec textes français, 5 avec textes italiens, le reste en latin. – **[6]** Voir la notice rédigée par Étienne Anheim, « Recueil de cahiers de messes, de chansons et de motets, Apt, Trésor de la cathédrale, inv. ms 16bis », dans *Monument de l'histoire. Construire, reconstruire le palais des papes, XIV[e]-XX[e] siècle*, éd. Dominique Vingtain, Avignon, 2002. – **[7]** Voir Maria del Carmen Gomez, « Musique et musiciens dans les chapelles de la Maison royale d'Aragon (1336-1413) », *Musica Disciplina*, vol. 38, *Aspects of Music in Church, Court and Town from the Thirteenth to the Fifteenth Century* (1984), 67-86. – **[8]** Étienne Anheim, « Diffusion et usages de la musique polyphonique mesurée (*ars nova*). France du Midi, nord de l'Espagne et de l'Italie, 1340-1430 », *Église et culture en France méridionale (XII[e]-XIV[e] siècle), Cahiers de Fanjeaux* 35, 287-323. – **[9]** Les versions du motet véhiculées par ces sources sont parfois différentes. Généralement à 3 voix (*Apollinis/In omnem terram. T/Zodiacum*) ; à 5 voix dans Strasbourg 222 C.22 ; à 5 voix mais autre version dans BAR 853 : *[Apollinis]/Triplum/CT. Per sanctam civitatem/In omnem terram. C/Zodiacum*. – **[10]** Martin Just and Jeremy Noble, « The Function of Josquin's Motets », *Tijdschrift van de Vereniging voor Nederlandse Muziekgeschiedenis*, Deel 35, No. 1/2, Proceedings of the Josquin Symposium. Cologne, 11-15 July 1984 (1985), 9-31. – **[11]** Andrew Tomasello, *Music and Ritual at papal Avignon, 1309-1403*, Ann Arbor, UMI Research Press, 121-122. – **[12]** Je ne rejoins pas la proposition d'Ursula Günther et Maria del Carmen Gomez qui voient dans ce motet une dédicace à Gaston Fébus, comte de Foix-Béarn. Contrairement au motet *Febus mundo oriens* du manuscrit d'Ivrea, le vocabulaire employé, en particulier celui de la brillance, n'est pas ici mis au service de l'éloge. Les enjeux du poème *Zodiacum* comme du motet dans sa globalité sont bien plus profonds et dépassent largement le panégyrique de ce prince-mécène. – Voir Gomez, Maria del Carmen, *op. cit.* 28 ; Günther, Ursula, *The Motets of the Manuscript Chantilly, Musée Condé, 564 (olim 1047) and Modena, Biblioteca Estense, a.M.5.24 (olim lat. 568)*, Corpus Mensurabilis Musicae, vol. 39, Rome, American Institute of Musicology, 1965, p. LXII ; Günther Ursula, « Problems of Dating in ars nova and ars subtilior », *L'ars nova italiana del Trecento* 4, Certaldo, 1978, 292. – **[13]** Le *Graduale Romanum* destine cet offertoire à la messe des saints Pierre et Paul Apôtres et au commun, ainsi que le missel franciscain à l'usage de la collégiale Saint-Didier d'Avignon (Avignon, Bibl. mun. 138, XIV[e] siècle). – **[14]** Voir Glossae.net. – **[15]** Voir, entre autres, le récit merveilleux qu'en fait Jean de Murs dans sa *Musica speculativa secundum Boetium*, dans *Jean de Murs. Écrits sur la musique*, traduction et commentaire de Christian Meyer, Paris, CNRS Éditions, 139. – **[16]** Connu des médiévaux grâce à la

traduction latine qu'en fit Chalcidius au III[e] siècle. – **[17]** Rédigée en 1323 au collège de Sorbonne à destination des étudiants de la faculté des arts. *Jean de Murs. Écrits sur la musique*, *op. cit.*, 134-193. – **[18]** *Ibid.*, 139. – **[19]** *Ibid.*, 141. – **[20]** Saint Augustin, *De musica. Traité de la musique*, traduction de MM. Thénard et Citoleux, Paris, Éditions de Sandre, 2006, 41 ; Boèce, *op. cit.*, 93-95. – **[21]** D'autres pièces de la même époque convoquent les inventeurs mythologiques et bibliques de la musique. Citons la ballade *Pictagoras, Jabol et Orpheus* de Jehan de Suzay, compositeur lié à la chapelle d'Avignon puisqu'il est l'auteur d'un *Gloria* conservé dans le ms Apt 16bis. – **[22]** Étienne Anheim, *Culture de cour et pouvoir pontifical sous le règne de Clément VI (1342-1352)*, thèse de doctorat, ÉPHE, 2004, chapitre IV : « La formation d'un milieu social », 358. – **[23]** Luc Boltansky, *Les cadres. La formation d'un groupe social*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, 57. Cité par Étienne Anheim, *loc. cit.* – **[24]** D'autres motets de la même période déclinent des listes de musiciens : Maria del Carmen Gomez, « Une version à cinq voix du motet « Apollinis eclipsatur/Zodiacum signis» dans le manuscript E-BCEN 853 », *Musica Disciplina*, XXXIX (1985), 5-19 ; Suzanne Clercx, « Propos sur l'Ars nova », *Revue belge de Musicologie / Belgisch Tijdschrift voor Muziekwetenschap*, Vol. 11, No.1/2 (1957), 67-69 ; étude prosopographique de ces musiciens dans Richard Hoppin, Suzanne Clercx, « Notes biographiques sur quelques musiciens français du XIV[e] siècle », *Les colloques de Wégimont, II – 1955, L'Ars Nova, Recueil d'études sur la musique du XIV[e] siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1959, 63-92. – **[25]** Lawrence Gushee, Matthew Balensuela, « Muris, Johannes de », *New Grove Dictionary of Music and Musicians*, éd. Stanley Sadie, Londres, Mac Millan, 2000 ; Richard Hoppin, Suzanne Clercx, *op. cit.* ; Gilbert Dahan, « Les traductions latines médiévales des œuvres de Gersonide », dans *Gersonide en son temps. Science et philosophie médiévales*, édité par Gilbert Dahan avec une préface de Charles Touati, Louvain, Paris, Peeters, 1991, 329-368. – **[26]** Jean de Murs, *Libellus cantus mensurabilis. Ars practica mensurabilis cantus*, dans *Jean de Murs. Écrits sur la musique*, 220-221. – **[27]** Vu sa place dans cette hiérarchie et ses liens avec Gersonide, Philippe de Vitry est certainement théoricien, même si musicologues et historiens ne lui attribuent plus la rédaction du traité *Ars Nova*. Margaret Bent, Andrew Wathey, « Vitry, Philippe de », *New Grove Dictionary of Music and Musicians*, éd. Stanley Sadie, Londres, Mac Millan, 2000 ; Richard Hoppin, Suzanne Clercx, *op. cit.* ; Gilbert Dahan, *op. cit.* – **[28]** *Petre clemens/Lugentium siccentur/Tenor*. Voir dans *Philippe de Vitry. Complete Works*, edited by Leo Schrade, Monaco, Éditions de l'Oiseau-Lyre, 1984. – **[29]** Henri Helene ou Helena ou Helayne ; *Fasti ecclesiae gallicanae. Répertoire prosopographique des évêques, dignitaires et chanoines des diocèses de France de 1200 à 1500*, Vol. 11 : *Diocèse de Sens*, éd. Vincent Tabbagh, Turnhout, Brepols, 2009, 292, notice 563 ; Alberto Gallo, « La definizione e la classificazione della musica nella "Summula" di Henricus Helene », dans *Jucunda Laudatio* (1) 1963, 165-167 ; Cesarino Ruini, « La "Summula musice" di Henricus Helene : Note sulla tradizione

manoscritta e sui rapporti con il contesto culturale del XIV secolo », dans *L'Ars Nova Italiana del Trecento* (6), Certaldo, 1993, 361-368 ; éditions en ligne : http://www.chmtl.indiana.edu/tml/14th/HEHESUMM_MVBM8-24.html (ms. lat. Cl. VIII, 24 (3434), Venezia, Biblioteca Marciana, XV[e] siècle, fol. 10r-44r et ms Additional 23220, London, British Library, fol. 22r-28v) ; Albert Seay, «Henricus Helene», *New Grove Dictionary of Music and Musicians*, éd. Stanley Sadie, Londres, Mac Millan, 2000 ; Richard Hoppin, Suzanne Clercx, *op. cit.* – **[30]** *Fasti ecclesiae gallicanae*, Vol. 11 : *Sens*, 234, notice 660 ; Jeanne Viard, « Les journaux du trésor de Philippe VI de Valois », dans *Collection de documents inédits sur l'histoire de France*, Paris, 1899, n[os] 886, 1199, 2925, 3517 ; Gace de la Bigne, *Le roman des Deduis*, Karshamm, A. Bolmquist, 1951, v. 6309, 6311, 6317-6318 ; *Gallia Christiana*, col. 1428, « Vita functus est Dionysius mense martio anni 1351 » ; Karl Kügle, « La Grant, Denis », *New Grove Dictionary of Music and Musicians*, éd. Stanley Sadie, Londres, Mac Millan, 2000 ; Richard Hoppin, Suzanne Clercx, *op. cit.* ; Jason Stoessel, « A new composition by Denis Le Grant ? », sur *Jason Stoessel's Research Blog* (consulté le 13/01/12). – **[31]** Étienne Anheim signale dans sa thèse un Robert de Tyromont, membre de la famille de Radulphe Richard, qui demande à pouvoir récupérer la chapellenie du monastère Sainte-Marie de Montivilliers, OSB, dans le diocèse de Rouen, laquelle appartenait à Radulphe. Renaud aurait-il été de la même famille ? Voir *Reg. Suppl.* 17, fol. 69. Cité dans le chapitre IV de sa thèse, 353 ; Richard Hoppin, Suzanne Clercx, *op. cit.* – **[32]** Richard Hoppin, Suzanne Clercx, *op. cit.* – **[33]** Palémon Glorieux, *La faculté des arts et ses maîtres au XIII[e] siècle*, Paris, Vrin, 1971, 442. – **[34]** Wulf Arlt, « Machaut, Guillaume de », *New Grove Dictionary of Music and Musicians*, éd. Stanley Sadie, Londres, Mac Millan, 2000 . – **[35]** Un autre *Egidius de Murino*, clerc du diocèse d'Amiens, est chanoine à Sainte-Gertrude de Nivelles au diocèse de Liège en 1378. Le traité *Tractatus de diversis figuris* longtemps été attribué à *Philipoctus* de *Caserta* serait dû selon Gilbert Reaney à un *Egidius de Murino* assimilé au précédent. Ce texte expose les problèmes de notation musicale de la fin du XIV[e] siècle et semble en conséquence bien tardif pour que les deux Egidius soient une seule et même personne. La date de 1337 en revanche correspond bien au type de motet présenté dans le *Tractatus cantus mensurabilis* comme au motet *Pantheon/Apollinis/[Quadruplum]/Zodiacum/In omnem terram* et la mention de Philippe VI fait du premier *Egidius* un contemporain et sans doute un proche des musiciens déjà évoqués. Voir Gilbert Reaney, « Egidius de Murino », *New Grove Dictionary of Music and Musicians*, éd. Stanley Sadie, Londres, Mac Millan, 2000 ; Richard Hoppin, Suzanne Clercx, *op. cit.* – **[36]** Edmond de Coussemaker, éd., *Scriptorum de musica medii aevi, Nova series*, t. III, Hildesheim, Georg Olms, 1963, 124-128. – **[37]** Gilbert Reaney, « Garinus », *New Grove Dictionary of Music and Musicians*, éd. Stanley Sadie, Londres, Mac Millan, 2000 ; Richard Hoppin et Suzanne Clercx (*op. cit.* 77) signalent un « Garinus de Arceys », docteur en droit de l'université d'Orléans, chapelain du pape

en 1370-1371 et mort en 1376. Rien ne mentionne qu'il ait été musicien – **[38]** Richard Hoppin, Suzanne Clercx, *op. cit.* – **[39]** Cité par Hugues Labarthe sur Obediences.net (consulté le 13/01/12), source Archivio segreto Vaticano, Taurus 24305). – **[40]** Richard Hoppin, Suzanne Clercx, *op. cit.* – **[41]** Reinhard Strohm, *Music in Late Medieval Bruges*, Oxford, Clarendon Press, 1985, 273 et « The Ars Nova Fragments of Gent », in *Tijdschrift van de Vereniging voor Nederlandse Muziekgeschiedenis*, D. 34e, 2e fasc., 1984, 109-131. – **[42]** Richard Hoppin, Suzanne Clercx, *op. cit.* – **[43]** Sur les clercs du XVe siècle, voir *Fasti ecclesiae gallicanae. Répertoire prosopographique des évêques, dignitaires et chanoines des diocèses de France de 1200 à 1500*, Vol. 1 : *Diocèse d'Amiens*, éd. Pierre Desportes et Hélène Millet, Turnhout, Brepols, 1996 et Vol. 12 : *Diocèse d'Autun*, éd. Jacques Madignier, Turnhout, Brepols, 2010 ; Marie-Thérèse Caron, *La noblesse dans le duché de Bourgogne, 1315-1477*, Presses Universitaires de Lille, 1987 ; Gaston Saffroy, *Bibliographie généalogique, héraldique et nobiliaire de la France. Des origines à nos jours, imprimés et manuscrits*, tome III : *Recueils généalogiques généraux, monographies familiales et études particulières*, n°s 33964 à 52222, Paris, Librairie Gaston Saffroy, 1974, 227. – Clugny, Étienne de, *Généalogie de la famille de Clugny, dressée sur les titres originaux, pour servir de réponse aux généalogies et autres écrits donnés au public par François de Clugny, seigneur de Thenissey*, 1737. Gallica, bibliothèque numérique. – **[44]** Hormis Jean de Murs et Philippe de Vitry, je n'ai retrouvé aucun de ces personnages dans la base de données *Ut per litteras apostolicas* (*http://apps.brepolis.net.www.ezp.biu-montpellier.fr/litpa/Pontificates.aspx)*. Les travaux de Bernard Guillemain, Andrew Tomasello et Étienne Anheim ne les citent pas non plus. Dans le chapitre V de sa thèse, à la p. 292, Étienne Anheim mentionne Jean de Murs parmi les lettrés. – **[45]** Bernard Guillemain, *La cour pontificale d'Avignon (1309-1376). Étude d'une société*, Paris, De Boccard, 1962, 364-366 – **[46]** Andrew Tomasello, *op. cit.*, 197-268. – **[47]** Étienne Anheim, *Culture de cour...* en particulier le chapitre IV « La formation d'un milieu social ». – **[48]** Étienne Anheim, « La grande chapelle de Clément VI : les hommes, les lieux, les pratiques », dans Dominique Vingtain, éd., *Monument de l'histoire. Construire, reconstruire le palais des papes, XIVe-XXe siècle*, Avignon, Palais des Papes, 2002, 125. – **[49]** Le terme « *Agalmata* » (Empyrée) est transmis par le *Banquet* de Platon, via Martianus Cappella. – **[50]** Conservée uniquement dans le ms de Strasbourg, Médiathèque André Malraux, ms 222 C.22. – **[51]** Étienne Anheim, *ibid.*, 129. – **[52]** Notamment dans *Cor.* 9, 24-25 : « Ne savez-vous pas que les coureurs de stade courent tous, mais qu'un seul remporte le prix ? Courez donc de manière à le remporter. Tous les athlètes s'imposent une discipline rigoureuse : eux, c'est pour une couronne périssable, nous pour une couronne impérissable ». – **[53]** Le texte du *duplum* ayant été corrigé, il conviendrait de le rétablir par rapport à la mélodie. La version éditée aux Éditions de L'Oiseau-Lyre est de fait fautive. – **[54]** Voir Étienne Anheim, « Diffusion et usages de la musique polyphonique mesurée (*ars nova*). France du Midi, Nord de

l'Espagne et de l'Italie, 1340-1430 », *Cahiers de Fanjeaux* 35, 287-323 ; Id., « Une controverse médiévale sur la musique : la décrétale *Docta sanctorum* (1324-25) de Jean XXII et le débat sur l'*ars nova* dans les années 1320 », *Revue Mabillon*, t. 11, 2000, 221-246. – **[55]** Étienne Anheim, *Culture de cour*... 334-335. – **[56]** Le texte est celui de la transcription du ms de Strasbourg par E. Coussemaker, vérifié sur les manuscrits de Barcelone, Bibliothèque de Catalogne 853 (fol. 1r) et 971 (11v-12r). Nous remercions Cédric Giraud pour sa relecture minutieuse et ses nombreuses suggestions. – **[57]** Le texte qui suit ne figure que dans le ms Strasbourg 222 C.22. Il est donc restitué uniquement d'après la transcription de Coussemaker amendée en quelques points. – **[58]** Manque un mot de trois syllabes. Proposition de C. Giraud. – **[59]** Manque un mot d'une syllabe. – **[60]** La forme *mutari* ne fait pas sens ici. La traduction de ce vers, par ailleurs lacunaire, est hautement conjecturale. – **[61]** Traduction conjecturale. – **[62]** Coussemaker : *confinitas*. – **[63]** Id. : *decorantur*. – **[64]** Id. : *fruetur*. Forme possible pour le sens, mais légère entorse au niveau de la rime. – **[65]** Id. : *his*. – **[66]** Id. : *lavato*. – **[67]** Texte effacé dans le ms. Barcelone 853. – **[68]** Coussemaker : *J. Muris*. – **[69]** ms Barcelone 971 : *Arnaudus*. – **[70]** ms Barcelone 971 : *petrus*. – **[71]** Coussemaker : *theorica*, ms Barcelone 971 : *teodorice*, ms Barcelone 853 : *theoria*. – **[72]** Coussemaker : *regimen dans se subditionibus*. On suit ici la leçon du ms Barcelone 853. – **[73]** Omission dans Coussemaker.

Corinne LEVELEUX-TEIXEIRA
Université d'Orléans – Institut universitaire de France

Le serment, une parole sacrée ?



La qualification du serment comme « parole sacrée » ne va pas de soi. L'usage de la parole jurée en régime chrétien ressort en effet d'un exercice de morale paradoxale, qui doit avant toute chose neutraliser ou dépasser la radicalité des interdits posés par le corpus scripturaire à l'égard du serment. La croyance en l'absolue transcendance d'un Dieu unique avait déjà solennisé considérablement les invocations religieuses et les références à portée métaphysique. La place centrale du verbe dans la cosmogonie judéo-chrétienne provoqua, pour sa part, une mutation profonde du statut de la parole, désormais comprise comme le lieu d'une possible participation au pouvoir sacré de création, et justiciable à ce titre d'un traitement particulièrement précautionneux de ses usages. De ce point de vue, la condamnation évangélique du serment ne fit que prolonger, en l'amplifiant, la méfiance à l'égard du langage et de ses dangers (mensonge, bavardage, calomnie) qui traversait déjà l'Ancien Testament[1]. Durcissant considérablement les prescriptions de prudence posées par la Loi mosaïque à l'endroit de l'engagement juré[2], le Nouveau Testament avait en effet édicté une prohibition de

principe du serment. Non seulement il rappelait que le parjure devait à tout prix être évité, parce qu'il constituait une perversion de l'usage du nom de Dieu, mais encore il interdisait d'user du serment lui-même, quelles que fussent les formes qu'on imaginait de lui donner[3]. Le Christ, Verbe incarné, avait inauguré un renouvellement ontologique du langage et rendait *ipso facto* « superflue et vaine toute pratique de confirmation de la vérité »[4], sauf à prendre le risque de « tomber sous le jugement de Dieu »[5].

Dès l'Antiquité tardive, la diffusion sociale du serment et sa grande facilité d'utilisation avaient pourtant conduit les Pères de l'Église à tenter une entreprise de sauvetage théologique de ses usages, dans des conditions assez précisément encadrées[6]. À partir de la seconde moitié du XIIe siècle[7], cette discussion théorique fut prolongée par l'apport d'un droit canonique toujours pragmatique, qui se montra soucieux d'assurer à l'Église la maîtrise juridictionnelle du contentieux du serment. Il est vrai que ce contentieux était à la fois financièrement rentable et hautement stratégique, au regard des objectifs de contrôle social affichés par L'Église grégorienne.

Pour autant, même en partie acclimaté à l'ambiance de la théologie chrétienne, le passif religieux du serment en faisait un objet moralement peu recommandable, qui n'aurait dû occuper qu'une place des plus modestes dans l'arsenal des moyens déployés par l'Inquisition pour combattre la « perversité hérétique ». Comment en effet construire un projet de défense de la foi en usant d'outils réprouvés par la foi ? Or, malgré cette prévention de bon sens, la parole jurée est omniprésente dans la procédure inquisitoriale. Elle lui est même littéralement coextensive, intervenant à toutes les étapes du procès en hétérodoxie, du serment des auxiliaires du tribunal à l'abjuration des condamnés, en passant par le serment des experts convoqués pour éclairer les juges ou celui des accusés.

Face à ce constat, il apparaît clairement que l'usage généralisé du serment et surtout l'exhibition qui en est faite, au travers des spectaculaires sermons généraux, contreviennent aux recommandations de parcimonie et de discrétion dans l'usage de la parole jurée.

Ajoutons que la procédure inquisitoriale représente une forme avancée de la modernité juridique, faisant une large place à l'écrit (preuve savante par excellence) et à la rationalisation des témoignages. À ce titre, elle aurait sans doute pu faire l'économie d'une partie de ces grandes liturgies juratoires. La présence constante de la parole jurée dans le procès inquisitorial semble donc aller au delà du simple respect des usages judiciaires en vigueur à l'époque. Surtout, le recours généralisé au serment met incontestablement en porte à faux l'Inquisition qui, pour restaurer une orthodoxie menacée, doit user de moyens condamnés par le Christ. À cet égard, la confrontation des inquisiteurs aux « Pauvres de Lyon »[8], qui refusent l'usage du serment pour se conformer aux préceptes évangéliques, apparait particulièrement significative.

Enfin, l'entreprise inquisitoriale est trop construite, elle se soucie trop de sa propre image, et veille trop sur sa communication externe pour que ce point ait été complètement laissé au hasard, spécialement face à des hérétiques qui avaient érigé le refus du serment en question de principe et en signe identitaire.

Pour toutes ces raisons, il n'est pas illégitime de se poser la question des usages assignés à la parole jurée dans le cadre de l'Inquisition. Pourquoi l'Église a-t-elle fait le choix d'asseoir partiellement la défense de son orthodoxie sur le serment, alors même que ce dernier était contesté par ses adversaires ? Comment expliquer le recours généralisé à une parole dont la sacralité paraissait vacillante et l'utilisation dangereuse, au risque de cristalliser les critiques des tenants d'un retour à la stricte observance évangélique ?

Un tel questionnement ne peut d'emblée faire l'économie d'une explication par le conformisme social : à cet égard, l'usage que font les inquisiteurs du serment est homologue de l'utilisation que les hommes de leur temps font de la parole jurée. Il y a incontestablement dans cette identité des pratiques une part de réflexe machinal, une forme de pesanteur des habitudes et de reproduction des codes.

Pour autant, l'inquisition n'est pas une production sociale spontanée, générée sans aucune réflexivité. Elle est aussi (avant tout ?) un mécanisme juridique, voulu et pensé par des juristes. Or, le droit, en

particulier canonique, a développé depuis la fin du XIIe siècle une approche du serment qui justifie pour partie l'usage paradoxal qui en est fait par le tribunal de la foi. Un auteur aussi influent que Gratien, glosant dans son *Décret*[9] l'épisode du serment d'alliance prêté entre Israël et les Gabaonites[10], identifie ainsi l'existence d'une véritable « religion » de la parole jurée, dont il estime qu'il est méritoire de la respecter, même lorsqu'elle va à l'encontre des préceptes du Seigneur[11].

Bien qu'une interprétation aussi favorable ait pu être contestée par des commentateurs plus tardifs, elle n'en exprime pas moins la reconnaissance d'une vertu propre du serment, d'une sacralité particulière de cette parole qui fonde, très au delà du droit, l'obéissance qui lui est due.

Est-ce cette « religion du serment », étayée par la réflexion canonique des XIIe-XIIIe siècles qui explique l'importance de pratiques juratoires dans la procédure inquisitoriale des XIIIe-XIVe siècles ? La lecture des sources semble le confirmer. Deux axes s'en dégagent, qui confortent le recours au serment. Selon le premier, la parole jurée constitue un lieu privilégié de la manifestation de la vérité (I) ; selon le second, elle apparaît aussi comme un puissant opérateur de confiance sociale (II), l'un n'étant naturellement nullement exclusif de l'autre.

I. LE SERMENT, ENTRE PAROLE SACRÉE ET REFUS DU PARJURE

L'approche développée par les canonistes à l'égard du serment, tout particulièrement du serment assertoire[12], insiste beaucoup sur la sacralité propre à ce mode d'expression (1). C'est précisément cette dimension sacrale qui justifie, sous leur plume, qu'une exigence de vérité accompagne toujours l'usage de paroles jurées, par souci absolu d'éviter le parjure, lui-même entendu de façon assez large (2).

1. Le serment : un acte de langage complexe

Si Gratien lui même ne propose aucune définition du serment, son premier commentateur, Paucapalea, précise, lui, que « jurer consiste à affirmer ou à nier quelque chose en prenant Dieu pour témoin ou pour vérificateur »[13], le serment étant assimilé à une sorte d'ordalie verbale, suspendue à l'agrément divin.

Quelques années plus tard, chez Rufin de Bologne (fin XIIe), ce n'est plus à une mais à deux définitions que le lecteur est invité à adhérer. Selon la première, le serment est « une assertion de vérité, faite avec discernement, ayant Dieu pour témoin »[14]. La seconde acception, plus large, voit pour sa part dans le serment « une affirmation au sujet de quelque chose, confirmée par l'attestation d'une chose vénérable, comme lorsqu'on dit je jure par le soleil ou par une chose de ce genre »[15]. Une telle optique est encore celle de la *Summa coloniensis* (1169) qui reprend à peu de chose près les termes de Rufin en y ajoutant la référence au serment par Hercule[16]. Dans ces deux dernières configurations, on le voit, la sacralité est élargie à l'univers du paganisme, ce qui, au demeurant, n'altère en rien la structure linguistique du serment. On peut la décrire sommairement comme un échange verbal entre au moins deux personnes, dont la teneur est implicitement ou explicitement garantie par un tiers de confiance. La transcendance, même faible, du Panthéon païen joue le même rôle que la référence judéo-chrétienne à un Dieu tout autre, dès lors que les participants au serment (émetteurs et récepteurs) partagent le même univers de croyance : pour fonctionner, la sacralité suppose un minimum d'horizon commun.

À partir du début du XIIIe siècle, une évolution se fait sentir dans la perception canonique du serment. La glose ordinaire au *Décret* (vers 1215) rappelle certes que « jurer c'est dire quelque chose en ayant Dieu pour témoin ». Mais elle ajoute que « le serment désigne la voix de celui qui jure, où l'acte même [de jurer], ou ce qui est juré »[17]. Ce faisant, si elle réaffirme l'importance de la garantie divine (« *Deo teste* »), qui est l'invariant de toute définition cohérente du serment, elle sort du cadre de la seule attestation de vérité. Le

serment y désigne en effet non seulement le fait de jurer mais l'objet même de cet acte ; surtout, il n'est plus lié au souci exclusif de soutenir ou de nier une assertion, dans le cadre d'un rapport vrai/faux mais, plus vaguement, au simple fait de « dire quelque chose » ; enfin, la nouvelle définition identifie indifféremment le serment à une pratique verbale ou non verbale. Il y a là une sorte de neutralisation du discours et d'élargissement du propos qui lie le serment au langage en général, et non plus simplement à une relation de vérité.

Après environ un siècle de commentaires sur les solutions proposées par le *Décret*, le droit canonique témoigne donc à la fois d'une relativisation de la forme du serment (qui peut être orale, écrite ou gestuelle), et d'un élargissement de son objet, très au-delà de l'affirmation initiale de vérité. L'unité de cette pratique linguistique se voyait ainsi réduite à sa structure relationnelle (communication entre au moins deux personnes) et surtout à sa fonction de cautionnement par un tiers divin. C'est d'ailleurs surtout dans cette direction que pointèrent les définitions plus tardives proposées par les canonistes. C'est le cas par exemple chez Albericus de Rosate, auteur, dans la première moitié du XIVe siècle, d'un dictionnaire de droit largement diffusé. Il y écrit notamment que « Jurer c'est invoquer Dieu » et que cela constitue « un acte de latrie »[18], conformément d'ailleurs à l'approche thomiste du phénomène[19].

2. *La crainte du parjure*

Pour autant, même si l'identification du serment à une affirmation de vérité semble devenir moins prégnante dans l'évolution des définitions particulières qui en sont proposées, elle reste un axe important de la réflexion globale développée à ce sujet. En témoigne, par exemple, la classification du serment selon son objet, qui invite les juristes à distinguer entre serment promissoire et serment assertoire. Si le serment promissoire porte sur un engagement à venir et concerne avant tout la sincérité du jurant, le serment assertoire, lui,

concerne la relation de faits passés et met donc en jeu la connaissance de celui qui les rapporte et son degré de véracité.

Ainsi, quoique les définitions des canonistes aient progressivement relativisé l'exigence de vérité, les développements généraux qu'ils consacrent à la parole jurée font, eux, une large place à cette question, mais en l'envisageant de façon négative, sous la forme d'une condamnation résolue du parjure. Le phénomène est tellement massif que la pensée canonique du serment s'apparente à une réflexion sur la rupture du serment. Prenons-en deux exemples. Chez Gratien, la Cause 22 du *Décret*, qui constitue le texte fondamental sur la question, est introduite par un *casus* qui met en scène un double parjure : « Un évêque a affirmé sous serment une chose fausse qu'il croyait vraie. L'ayant appris, son archidiacre jura à son tour qu'il refuserait désormais l'obéissance à cet évêque. Celui-ci le contraignit à lui rendre la « *consueta reverentia* ». L'évêque est accusé d'avoir commis un double parjure parce qu'il a juré une chose fausse et parce qu'il a contraint l'archidiacre à se parjurer ».

En outre, cette même cause 22 se décompose en quatre grandes questions qui traitent successivement de la licéité du serment (qu. 1), de la consistance subjective du parjure (qu. 2), des serments illicites (qu. 4), des parjures forcés et des serments ambigus (qu. 5)[20]. Le *Décret* appréhende donc essentiellement le serment au travers du parjure et de ses propres altérations.

Plus d'un siècle plus tard, le grand synthétiseur de la pensée canonique que fut Hostiensis adopte une démarche qui n'est pas sans analogie avec celle de son illustre prédecesseur. Dans sa célébrissime *Summa aurea* (c. 1253), il consacre une bonne partie de la rubrique *De jurejurando* à analyser la question des serments illicites[21], et à détailler les peines frappant les parjures[22]. Là encore, plus que le serment « normal », c'est le serment perverti et faussé qui mobilise l'attention du commentateur.

Sur ce point, la pratique juridictionnelle suit une orientation comparable à celle de la doctrine. C'est vrai pour les procès « ordinaires », où, en l'absence d'une analyse « scientifique » des indices matériels[23] et où, faute d'une place suffisante de l'écrit, l'établisse-

ment des faits reposait essentiellement sur le témoignage[24], lui-même garanti par serment. Mais cela vaut surtout dans le cadre inquisitorial, qui visait prioritairement à établir la vérité de la foi. Le serment y opère comme un instrument de mise sous tension des suspects, en leur signifiant une injonction de vérité/véracité et surtout en cristallisant leurs affirmations dans des assertions définitives qui peuvent ultérieurement leur être opposées, comme autant de preuves à charge. La parole jurée fonctionne ainsi comme un piège qui se referme sur son locuteur.

Prenons l'exemple du sermon du 25 mai 1309 tenu à Toulouse, tel qu'il est rapporté dans le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui[25]. On y trouve mention, entre autres, d'un certain Peire Guilabert, fils de Vital Guilabert, de Ferrus, qui, convaincu d'avoir « adoré des hérétiques », a d'abord nié la vérité. « Item, dans la confession qu'il a d'abord faite, il a sciemment caché certaines choses, à l'encontre de son serment, comme il l'a ensuite reconnu en jugement. »[26] Ce parjure, considéré comme une circonstance aggravante, lui vaut une peine alourdie, en l'occurrence le port de croix doubles, ainsi que l'obligation d'accomplir des pèlerinages majeurs et mineurs[27].

Pire encore, lorsqu'il est répété, le parjure épuise la réserve de crédibilité du jureur, signe sa mort civile et précipite son élimination physique. Ainsi pour Pons Ameil et Phelipa de Tounis, condamnés comme relapses par le sermon du 3 mars 1308. À leur propos l'inquisiteur note qu'ils « se sont faussement et fictivement convertis et sont incorrigibles d'un si énorme crime » et surtout qu'« aucune foi ne peut désormais en aucune manière être accordée à leurs promesses et serments »[28].

D'une certaine manière, le serment agit comme une épreuve de vérité. Il opère la double vérification des propos du jureur et de la qualité de foi du suspect. Celui qui ne croit pas bien ne peut plus lui même être cru. Autant que l'hétérodoxie, le faux serment disqualifie celui qui le prête et l'exclut du champ des relations sociales. Celui dont la parole n'est plus crédible, au même titre que celui qui ne partage plus la foi commune, est justiciable d'une condamnation

radicale. Le sort du relaps rejoint ainsi celui du parjure récidiviste. Parole sacrée, la parole jurée signe l'appartenance des locuteurs à un horizon commun de croyances et de discours. Son mauvais usage justifie à l'inverse l'exclusion de ceux qui en ont altéré la pratique, tandis que son refus confond la croyance hérétique.

Parole sacrée, le serment agit donc comme une sorte de révélateur de la qualité profonde de celui qui le prête, ou qui n'accepte pas de s'y livrer. Mais son rôle ne s'arrête pas là. Parole publique, ses vertus opèrent également à l'égard de ceux qui en sont les témoins, construisant entre les uns et les autres les conditions d'émergence d'une authentique confiance sociale.

II. LE SERMENT, PAROLE SACRÉE ET OPÉRATEUR DE CONFIANCE SOCIALE

Dans un contexte judiciaire comme celui de l'Inquisition, il est fréquent de voir le serment jouer un rôle important dans le processus décisionnel qui mène à la sentence. Ce n'est point là un effet de la paresse des juges, désireux de s'en remettre à une cause externe pour fonder leur décision, mais bien la conséquence des deux rôles que la doctrine canonique assigne traditionnellement au serment : la levée des doutes (1) et la restauration du lien social, lorsque le besoin s'en fait sentir (2).

1. La levée des doutes

Cette fonction de la parole jurée est centrale. Elle est particulièrement analysée par les canonistes lorsqu'ils s'efforcent d'expliquer les « causes de l'institution du serment ». Voici ce qu'en dit Rufin de Bologne, à la fin du XII[e] siècle.

« L'une [de ces causes] est le sacrilège de l'idolâtre ; l'autre la faiblesse de celui qui doute. En effet, de même qu'il fut concédé aux anciens d'immoler des victimes à Dieu et de ne pas les sacrifier aux démons, de même il est permis de jurer Dieu, c'est-à-dire par Dieu, non comme quelque chose que l'on doit désirer, mais pour que les hommes ne fassent pas de serments par les créatures, en imitant le sacrilège de l'idolâtrie [comme l'indique le *Décret* C. 22, q. 1, c. 8]. De la même manière, lorsque nous voulons conseiller aux faibles quelque chose d'utile pour eux et qu'ils ne le croient pas sur une simple parole, il est autorisé de jurer pour eux de sorte que, comme ils n'ajoutaient pas foi à un discours nu, ils tiennent pour ferme [ce qui est dit] moyennant l'intervention d'un serment. »[29]

Quelques décennies plus tard, la glose ordinaire conserve une formulation assez proche ce celle du commentaire de Rufin[30]:

« Une cause de l'institution [du serment] réside dans la faiblesse des hommes, qui doutent facilement. En effet, lorsque nous voulons convaincre certains de ce qui est utile pour eux, ils ne croient pas nos simples paroles et il nous est permis de jurer comme cela est dit plus loin [C. 22, q. 1, c. 2, 5, 14]. L'autre cause est l'idolâtrie. De même qu'il nous fut concédé d'immoler des victimes à Dieu pour ne pas les offrir aux démons, de même il est permis de jurer par Dieu plutôt que par les créatures, afin de ne pas tomber dans le crime d'idolâtrie, comme cela est montré plus loin [C. 22, q. 1, c. 8] ».[31]

Qu'elle tende à se substituer à une expression idolâtrique ou qu'elle vise à emporter l'adhésion d'un interlocuteur dubitatif, l'invocation du nom de Dieu emporte au moins deux effets d'importance. Elle rompt d'abord le cadre de l'échange verbal ordinaire en marquant ostensiblement la place du sacré dans le langage. Elle tend donc à produire de la solennité, et enclot, théoriquement du moins, les paroles prononcées sous un régime d'exception, soustrait aux vicissitudes habituelles de la conversation profane.

En second lieu, le recours à l'invocation divine souligne, aux yeux des canonistes, à quel point les rapports sociaux sont pétris de croyance. Invoqué pour lever les doutes des « faibles », ou utilisé pour

surmonter l'incapacité des hommes à adhérer spontanément à ce qu'on leur dit, le serment exerce une forme de contrainte communicationnelle sur celui à qui il est déféré. Dans un contexte de tension discursive, ne pas ajouter foi à la parole jurée, c'est encourir le soupçon d'incroyance ou d'infidélité. C'est d'ailleurs en partie pour cette raison qu'à l'inverse, le refus de prêter serment put être considéré comme constitutif d'une présomption d'hérésie[32].

L'un des principaux intérêts sociaux du serment réside donc dans sa capacité à faire naître de la confiance entre deux interlocuteurs qui ne se connaissent pas nécessairement, mais qui s'entendent pour accorder du crédit à tout engagement placé sous l'invocation du nom divin. Face aux doutes et aux incertitudes qui altèrent la communication humaine et obscurcissent la plupart des situations, la parole jurée apparaît comme un moyen efficace de restauration de la dynamique sociale. En générant de la croyance, en articulant l'intervention d'une transcendance qui garantit la véracité ou la sincérité des propos tenus sur l'immanence des rapports interpersonnels, la parole jurée, telle qu'elle est envisagée par le droit canonique, apparaît comme productrice de lien social et pourvoyeuse de confiance réciproque.

C'est dans cette perspective qu'il convient d'interpréter le sens du serment requis des experts commis par l'Inquisition pour solidifier la sentence à rendre, lorsque de graves sanctions étaient encourues par les accusés[33]. L'engagement pris était double. Il portait d'une part sur le respect du secret des délibérés et d'autre part sur la probité des consultations rendues. Le conseil devait être « bon et sain » et il fallait qu'il soit donné « selon la conscience et la juste science conférée par Dieu »[34]. Le serment prêté par les experts agissait donc à la fois pour eux-mêmes, comme une sorte d'impératif catégorique de transparence, et à l'égard des présents, de façon à lever les doutes éventuels qui auraient pu naître dans leur esprit sur l'impartialité des débats. Le consensus sur lequel devait déboucher la décision prise par les juges était ainsi préparé par la compétence professionnelle des experts et par la prestation de leur serment, véritable sceau garantissant la rigueur morale de leur expertise. Il était en effet inconcevable que le délibéré préalable à la sentence puisse à son tour donner lieu

à un nouveau débat. Pour que la décision de justice joue pleinement son rôle et tranche définitivement l'affaire pendante, aucune incertitude ne devait plus subsister quant aux conditions dans lesquelles elle avait été rendue. Sans être décisoire, le serment des experts exerçait donc une fonction clef d'attestation dans la construction d'un processus décisionnel incontestable.

2. *Le rétablissement des liens sociaux*

De façon plus globale, les réflexions menées par les canonistes médiévaux sur le serment font toute sa place à une analyse de la notion de *fides*, non sans accueillir au passage la polysémie revêtue par ce terme. Le texte qui sert de support à cette réflexion est un extrait d'une lettre d'Augustin à Publicola recueilli au *Décret*[35]. Dans ce passage, l'évêque d'Hippone se demande si quelqu'un qui prend un engagement en jurant par de faux dieux est valablement lié. À cette occasion, il établit une distinction nette entre la foi religieuse et la foi « des opinions humaines et des pactes »[36], en précisant que l'absence de la première, ou son altération[37] n'empêche pas que soit maintenue l'observation de la seconde. La foi religieuse n'épuise donc pas à elle seule toute la force de crédibilité enclose dans le serment. Cette opinion d'Augustin est reprise et explicitée par les principaux commentateurs du *Décret*. Ainsi, l'auteur de la *Summa parisiensis* note que

> « Jurer par un faux dieu constitue un péché mais [que] transgresser ce qui a été juré par un faux dieu représente un double péché. Car la foi doit être entendue de deux manières : la foi des volontés humaines, à savoir l'observation inviolable de ce qui a été convenu entre certaines personnes et la foi de la religion chrétienne. On peut dire peut être aussi que cette foi qui est placée dans les contrats aujourd'hui ne peut être considérée comme la foi de la religion chrétienne, mais la foi des volontés humaines. Il est donc moins mal de jurer le vrai par de faux dieux que de jurer le faux par le vrai Dieu »[38]

Il existe par conséquent une *fides* propre au serment, au moins partiellement indépendante de la foi religieuse. Certes, le serment canonique est bien un serment chrétien, et les développements des juristes, à l'instar des théologiens, assignent clairement au serment un contenu religieux, quelles que soient la variété des formules utilisées par les jureurs et l'invocation explicite ou non du nom de Dieu. Pour autant, la réflexion sur la *fides*, initiée par Augustin et reprise par les médiévaux souligne que les liens créés par la parole jurée ne relèvent pas seulement d'une croyance religieuse. Ce qui s'y joue, c'est, tout aussi fondamentalement, la qualité des relations interpersonnelles et donc la force d'un lien social immanent au monde.

Ce lien privilégié entre serment et *fides* justifie, là encore, le large recours au serment dans les affaires gérées par l'inquisition. Non seulement parce que la foi en Dieu est au cœur du dispositif inquisitorial, mais aussi et surtout, parce que la crise hérétique altère les liens habituels de solidarité communautaire en créant de nouvelles affiliations, de nouvelles obédiences.

À cette subversion du lien social produite par le surgissement d'une dissidence, les serments prescrits par les inquisiteurs répondent de deux manières distinctes : d'une part, en enrôlant l'ensemble des auxiliaires de justice et des autorités publiques dans une prestation de fidélité initiale, d'autre part, en imposant aux personnes convaincues d'hérésie une abjuration solennelle de leur foi.

Le premier de ces serments marque le début du rituel du sermon général. Prêté par les nobles, les officiers de la cour royale et les consuls de la cité, il consiste en un engagement ferme en faveur de la défense de la foi et de l'Église. Il porte notamment sur la dénonciation des « hérétiques, croyants, fauteurs, défenseurs, hôtes, envoyés, et fugitifs », sur leur exclusion générale des emplois publics et sur leur expulsion de l'entourage médiat ou immédiat des jureurs[39]. De la sorte, la répétition de la parole jurée, proférée collectivement, dessine un espace symbolique d'où les hérétiques sont exclus et renforce par contrecoup l'identité de la communauté « jurante ».

Le second de ces dispositifs, négatif cette fois puisqu'il s'agit d'une abjuration, fonctionne pourtant, paradoxalement, comme un

rituel d'inclusion. En effet, autant l'abjuration constitue un marquage public et infamant pour celui qui s'y soumet, autant elle lui offre aussi l'occasion privilégiée d'une reconfiguration de sa position sociale, en lui permettant de dénouer ostensiblement les liens anciens tissés successivement par l'hérétication et par l'excommunication[40], tout en l'engageant, par une réconciliation solennelle, à reprendre sa place dans la communauté ecclésiale hors de laquelle il s'était égaré.

Ainsi, quoique formellement archaïque au regard d'une institution qui s'affirme tellement moderne par ses procédures, le serment se trouve au cœur d'un projet inquisitorial qui prétend redéfinir la communauté croyante à partir d'une catégorisation des dogmes et d'une enquête sur la vérité de croyance des fidèles. Comme facteur de lien social et comme outil de véridiction, la parole jurée répondait à ces deux objectifs, tout en proposant une articulation efficace du rapport entre foi[41] et langage.

Notes

Sigles et abréviations

- Casagrande et Vecchio, *Les péchés de la langue* : C. Casagrande et S. Vecchio, *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, Paris : Cerf, 1991.
- Doat XXVIII : Registre DDD de l'Inquisition de Carcassonne, BnF, Doat, XXVIII, éd.électronique J. Duvernoy, jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/DDD.pdf.
- Glose ordinaire : *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum, una cum glossis Gregorii XIII Pont. Max. iussu editum, ad exemplar romanum diligenter recognitum*, Turin, 1620.
- Pales-Gobillard, *Le livre des sentences* : A. Pales-Gobillard, *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui (1308-1323)*, Paris : Cnrs Éditions, 2002, 2 vol.
- *Summa coloniensis* : *Summa "elegantius in jure divino" seu coloniensis*, éd. G. Fransen et S. Kuttner, Cité du Vatican : Biblioteca Apostolica Vaticana, 1986.
- *Summa Rufini* : *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, ed. H. Singer, Paderborn : E. Roth, 1902
- Théry, *le livre des sentences* : *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui. Extraits choisis, traduits et présentés* par J. Théry, Paris : CNRS Éditions, 2010.

[1] On sait que cette méfiance, qui traverse l'ensemble du Moyen Âge, se cristallisa plus particulièrement aux XII[e]-XIII[e] siècles dans une rigoriste dénonciation des péchés de langue. Casagrande et Vecchio, *Les péchés de la langue*, 201, *Ead.* « Tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain. Le décalogue et les péchés de langue » dans D. Romagnoli (dir.). *La ville et la cour. Des bonnes et des mauvaises manières*, Paris : Fayard, 1995, 85-115 ; J. Le Goff et J.-C. Schmitt, « Au XIII[e] siècle, une parole nouvelle », *Histoire vécue du peuple chrétien*, J. Delumeau (dir.), Toulouse : Privat, 1979, 257-279. – **[2]** Par exemple Ex. 20, 7 : « Tu ne prononceras pas à tort le nom du SEIGNEUR ton Dieu, car le SEIGNEUR n'acquitte pas celui qui prononce son nom à tort ». – **[3]** Mt. 5, 33-34 et 5, 37. – **[4]** Casagrande et Vecchio, *Les péchés de la langue*, 201. – **[5]** Jc. 5, 12 : « Mais avant tout, mes frères, ne jurez pas, ni par le ciel, ni par la terre, ni d'aucune autre manière. Que votre oui soit oui et votre non, afin que vous ne tombiez pas sous le jugement ». – **[6]** Casagrande et Vecchio, *Les péchés de la langue*. – **[7]** Et la rédaction du *Décret* de Gratien, dont la Cause 22 est toute entière consacrée à la question du serment. – **[8]** Voir par exemple, la récente mise au point de G. Audisio « Les Vaudois et le refus du serment (XII[e]-XVI[e] siècle) », dans *Justice et religion. Regards croisés, histoire et droit*, E. Wenzel (dir.), Avignon : Éditions universitaires d'Avignon, 2010, 167-180. – **[9]** C. 22, q. 4, d. p. c. 22 et d. p. c. 23. – **[10]** Jos. 9. – **[11]** C. 22, q. 4, d. p. c. 23, §2 : *Hoc autem si quis contendat prerogative coniugii, non propter religionem iusiurandi servari, animadvertat Gabaonitas ob solam religionem contra inperium domini reservatos. Cum omne ergo preceptum Domini iustum sit, patet ei iusticiam deesse quod eius precepto contrarium invenitur* – **[12]** Le serment assertoire consiste en une affirmation (ou en une négation) sur quelque chose qui s'est produit dans le passé. Il porte sur la vérité ou la fausseté et se distingue du serment promissoire, qui constitue, lui, un engagement valable pour l'avenir. Ce dernier porte plutôt sur la sincérité de celui qui s'engage. – **[13]** *Summa über das Decretum Gratiani*, J. Fr. Schulte (éd.), Aalen : Scientia Verlag, 1965 (réimpr. ed. 1890), 97 C. 22, q. 1 : *Iurare vero est deo teste vel inspectore adhibito, aliquid affirmare vel negare*. – **[14]** *Summa Rufini*, 388, C. 22, v° « *Quidam episcopus* » : *Iuramentum itaque alias angustam, alias amplam habet diffinitionem. Districte enim dicitur iuramentum discreta assertio veritatis per Deum inductum testem*. – **[15]** *Ample vero iuramentum dicitur de aliquo asseveratio, alicuius inter nominate rei venerabilis attestatione firmata, ut 'Per illum solem iur' et huiusmodi* », ibid. – **[16]** *Summa coloniensis*, c. 31, 184: *Iuramentum, sicut laxam habet significationem, ita et amplam diffinitionem recipit. Dicitur autem iuramentum asseveratio venerabilis rei inter nominatione firmata, ut 'per solem', 'per Herculem'. Alias autem strictius sic dicitur et proprie sic diffinitur : iuramentum est discreta assertio veritatis per Deum testem*. – **[17]** Glose ordinaire, col. 1354, C. 22, q. 1, v° « *Quod iuramentum* » : *Iurare est aliquid Deo teste dicere. Iuramentum est vox ipsius iurantis, vel actus ipse, vel ipsum quod iuratur*. – **[18]** Albericus de Rosate, *Dictionarium juris tam civilis quam*

canonici, Venise, 1581 : *Jurare est Deum invocare et est actus latriae*. – **[19]** Thomas d'Aquin définit le serment comme « le fait de prendre Dieu à témoin » (*Summa theologica IIª IIªᵉ*, qu. 89, art. 1, Paris : Cerf, 1985, T. III, 569). Selon lui, le serment appartient à la catégorie des « actes extérieurs de latrie où l'homme emploie quelque chose de divin ». La matière de ces actes peut être constituée soit par un sacrement soit par le nom divin. Cette dernière hypothèse se décompose elle-même en trois sous-groupes : le serment, qui tend à la confirmation de ses propres paroles (qu. 89), l'adjuration, qui tend à inciter les autres à faire quelque chose (qu. 90) et l'invocation, destinée à prier et louer Dieu (qu. 91). Voir également, dans le même esprit, Hostiensis, qui montre bien que la relation essentielle du serment s'établit entre Dieu et le jureur, *In secundum librum Decretalium commentaria*, Venise, 1581, sur X, 2, 24, 16 (c. *Debitores*), fol. 126, n°2 : *Jurans potius dicitur Deo quam homini obligatus*. – **[20]** On laisse ici de côté la question 3, qui n'a qu'une portée limitée (elle constitue la réponse au *casus* introductif de la cause 22). – **[21]** *Summa aurea*, Lyon, 1527, réimpr. anast., Aalen : Scientia Verlag, 1962, fol. 108-108v°, *Quomodo censeatur illicitum juramentum*. – **[22]** *Pena perjurii que sit*, *ibid*. – **[23]** En dehors des premiers balbutiements de la médecine légale. Cf. par exemple J. Chandelier, « Expérience, expérimentation dans la médecine scolastique italienne du XIVᵉ siècle », dans *Expertus suum. L'expérience par les sens dans la philosophie naturelle médiévale*, T. Bénatouil et I. Draelants (dirs.), Florence : Sismel (Micrologus's Library, 40), 2011, et J. Chandelier et M. Nicoud, « L'expertise médicale en Italie à la fin du Moyen Âge », dans *Expertise et conseil au Moyen Âge*, 42ᵉ congrès de la SHMESP, à paraître en 2012. – **[24]** Sur le témoignage, voir l'ouvrage d'Y. Mausen, Veritatis adiutor. *La procédure du témoignage dans le droit savant et la pratique française (XIIᵉ-XIVᵉ siècle)*, Milan : A. Giuffrè, 2006 – **[25]** Pales Gobillard, *Le livre de sentences*, vol. 1, 202-323. – **[26]** D'après la traduction donnée par J. Théry, *Le livre des sentences*, 43. A. Pales-Gobillard, *Le livre des sentences*, 214, *Item, in confessione sua quam primo fecit celavit scienter aliqua de facto heresis contra proprium iuramentum sicut postea in judicio recognovit*. C'est nous qui soulignons. – **[27]** *Ibid*. p. 51. Pales Gobillard, *Le livre des sentences*, 226 : *Et quia (...) tu Petre Guilaberti, filius Vitalis Guilaberti de Ferrus et tu Petrona (...), et tu Germane (...) gravius et amplius deliquistis et pejerastis a principio in judicio constitui, superaddimus vobis quod cruces quas vobis inponimus sint duplices et peregrinationes majores et minores et visitationes ecclesiarum Tholose et alia generalia que littere penitencie vestre que vobis concedentur plenius continebunt*. – **[28]** Théry, *Le livre des sentences*, 20 ; Pales Gobillard, *Le livre des sentences*, 188 : *Tanquam canes ambo vomitum redeuntes, culpis veteribus novas superaddere non verendo nec divinum judicium metuendo, ex aprobati a se prioris erroris consequencia in abjuratam heresim relabendo et per hoc se falso et ficte converssos et impénitentes ac de tam enormi crimine incorrigibiles se ostenderunt manifeste, necnon et omni gratia et misericordia et audiencia tanquam relapsi fecerunt se indignos, ita quod promissionibus et juramentis suis nulla sit

de cetero fides penitus adhibenda. C'est nous qui soulignons. – **[29]** *Summa Rufini*, 389, sur C. 22, q. 1, v° « *Quidam episcopus iuravit...* » : *Institutionis autem iuramenti duplex causa fuit : una sacrilegium Ydolatrantis, alia infirmitas dubitantis. Sicut enim concessum fuit antiquis, ut hostias immolarent – ne illas daemonibus sacrificarent –, ita permissum est, ut Deum, i. e. per Deum iurarent, non quod hoc in se appetendum esset, sed ne homines idolatrie sacrilegium imitantes per creaturas iuramentum facerent, ut infra h. q. cap. Considera. Item cum infirmis vellemus suadere quod eis esset utile, non tamen simplici verbo crederent, indultum est eis iurare, ut, quod verbo nudo non credebant, interposito iuramento firmum teneant.* » – **[30]** Entre ces deux termes, on peut également citer ce passage de la *Summa coloniensis*, qui se démarque beaucoup moins du substrat patristique, XII, c. 36 et 37, 185-186 : *Quod ob causas duas* et *Propter scelus ydolatrie cavendum Deo reddi iuramenta concessum*. – **[31]** Glose ordinaire, col. 1354, C. 22, q. 1, v° « *Quod iuramentum* » : *Causa institutionis una est propter infirmitatem hominum de facili dubitantium, cum enim volumus aliquibus persuadere quod eis utile est et non credunt simplici verbo, permittitur nobis iurare, ut infra ea. non est et cap. Ita ergo, et cap. Si peccatum. Alia causa est propter idololatriam sicut nobis concessum fuit ut hostias Deo immolarent, ne eas offererent daemonibus: sic potius permissum fuit ut per Deum iurarent, quam per creaturas, ne inciderent in crimen idololatriae, ut infra ea. considera.* — **[32]** Cf. glose ordinaire, col. 1355, C. 22, q. 1, c. 2, v° « *Non audiendi sunt* », *Immo eo ipso quod nolunt iurare, sunt habendi haeretici extra de haeret. Excommunicamus*, [X, 5, 7, 13] etc. *ad abolendam § si qui* [X, 5, 7, 9] *quidam enim nimis faciles sunt ad iurandum : quidam metu divini numinis usque ad superstitionem perveniunt, ut ff. de cond. inst. quae sub cond* [D. 28, 7, 8]. – **[33]** Sur cette question, voir C. Leveleux-Teixeira, « La pratique du conseil devant l'Inquisition (1323-1329) », dans *Les justices d'Église dans le Midi (XI*[e]*-XV*[e] *siècle)*, Toulouse : Privat (*Cahiers de Fanjeaux*, 42), 2007, 165-198. – **[34]** Doat, XXVIII, Lodève, conseil donné le 13 juillet 1323, fol. 4r°, *Juraverunt ad sancta Dei evangelia tenere in secreto et non revelare ea que ibi agerentur aut tractarentur donec fuerint publicata ; et nichilominus juraverunt dare et prestare bonum et sanum consilium super agendis unusquique secundum suam conscientiam et juxta scientiam a Deo ipsis datam.* – **[35]** C. 22, q. 1, c. 16. – **[36]** *Neque hic eam fidem dico servari, qua fideles vocantur qui baptizantur in Christo. Illa enim longe alia est longeque discreta a fide humanorum placitorum atque pactorum, ibid.* – **[37]** Lorsque le jureur invoque de faux dieux. – **[38]** T.P. McLaughlin, *The Summa Parisiensis on the Decretum Gratiani*, Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952, C. 22, q. 1, c. 16, *Movet te*, 201: *Per Deum falsum jurare peccatum est, sed quod per deos falsos juratum est transgredi duplex peccatum est. Dupliciter autem fides accipitur : fides humanorum placitorum, inviolabilis scilicet observantia eorum scilicet de quibus inter aliquos convenit ; et fides christianae religionis. Forte etiam dici potest quoniam illa fides quam hodie in contractibus ponitur christianae religionis fides dici non potest, sed*

fides humanorum placitorum. Minus autem malum est per deos falsos jurare verum quam per Deum verum falsum. On trouvait déjà un développement comparable dans la *Summa Rufini, 392*: *Fides hic dicitur non religionis, qua scilicet credimus quod non vidimus, sed pactionis, qua voluntatum placita inter homines confirmantur*, C. 22, q. 1, c. 16 – **[39]** Exemple de formule de jurement, Doat XXVIII, Lodève, 2 juillet 1323, fol. 9r° : *Nos Berengarius Guillelmus miles, dominus de Claromonte, Rostagnus de Claromonte, dominus de Ceirato, Berengarius Guillelmi filius domini de Claromonte (...) iuramus per eundem supra sancta Dei evangelia quod de omnibus castris et villis, terris, locis et districtibus nostris dominio et iurisdictioni subiectis et quamdiu erimus in dominiis seu officiis supradictis iuxta posse et officium nostrum pro defensione fidei et sancte romane ecclesie stabimus et persequemus hereticos, credentes, fautores, defensores, receptatores et nuntios eorum et fugitivos pro heresi et capiemus eos si infra limites iurisdicionis [fol. 9 v°] nostre, vel alibi sciverimus eos esse, et quod nec hereticis nec eorum credentibus, fautoribus, defensoribus, receptatoribus seu occultatoribus eorundem nec suspectis seu diffamatis seu convictis de heresi, seu illis qui pro heresi penitentiam habuerunt nec illis quibus est prohibitum ab homine vel a iure, ne publicis utantur officiis, iudicaturas, administrationes seu alia publica officia committemus vel eis uti seu tenere publica officia permittemus nec huiusmodi homines in nostra familia eu in nostro officio vel consilio habebimus, et si forsan contrarium factum fuerit ignoranter, illos protinus postquam ad nostram notitiam per inquisitores hereticae pravitatis seu per alios pervenerit, expellemus et vobis omino inquisitori seu dicto domino episcopo et successoribus vestris in dicto officio et vestrum cuilibet eri [fol. 10 r°] mus obedientes in his que ad Inquisitionis officium pertinebunt, si Deus nos adiuvat et hec sancta Evangelia domini nostri Iesu Christi.* – **[40]** Théry, *Le livre des sentences*, 50, sermon du 25 mai 1309 à Toulouse, sentence ou pénitence des condamnés au port de la croix « Nous, susdit évêque de Toulouse et inquisiteur, parce que nous constatons légitimement en jugement que (...) vous vous êtes rendus si gravement coupables en matière de crime d'hérésie condamnée, contre Dieu et la sainte Église, comme il vous a été lu et déclaré intelligiblement en langue vulgaire, vous tous susdits, qui, usant maintenant d'un plus sage conseil, voulez revenir à l'unité de l'Église, à ce que vous dites, après que vous avez d'abord pleinement abjuré toute dépravation hérétique, nous vous délions, selon les formes de l'Église, de tous les liens d'excommunication par lesquels vous étiez enserrés en raison du crime susdit, si toutefois vous revenez de bon cœur à l'unité de l'Église et observez les ordres qui vous sont donnés. » C'est nous qui soulignons. – **[41]** Entendue dans ses dimensions de confiance et de croyance.

II

FONCTIONS

Michel BANNIARD
École Pratique des Hautes Études (Paris)

La langue des esclaves peut-elle parler de Dieu ? La langue occitane à la conquête de son acrolecte religieux



I. UNE PROBLÉMATIQUE DES NOMS

Le titre de la contribution s'engage sur des mots qui surprendront sûrement les membres du colloque parce qu'ils introduisent une terminologie pourtant bien traditionnelle, mais à laquelle en général les spécialistes ne prêtent plus attention. Si, en effet, ils avaient lu l'usuel « la langue vernaculaire », ils n'auraient pas suspendu une seconde leur lecture. Pourtant, cette lexie, répandue partout en alternance aléatoire avec son synonyme, « la langue vulgaire », est un calque du latin bâti sur *uernula lingua*, dont le sens strict depuis le latin parlé classique est « langue du domestique, langue de l'esclave ». En ce temps, et contrairement à ce qui a été parfois arbitrairement affirmé, cette « langue » ne renvoyait pas à un latin différent, une autre langue (le fameux « latin vulgaire »), mais à des variétés orales du latin, en somme des ensembles sub-dialectaux[1]. À l'époque médiévale, depuis au moins le IX[e] siècle, la situation a évidemment changé[2] : à cette date, la langue des esclaves (*uernula lingua* – chez Alvare de Cordoue, elle désigne

le roman de Bétique[3]), celle de la masse paysanne ou urbaine (*uulgaris lingua*) et celle des illettrés en général (*romana lingua rustica*) est désormais différente et distincte de la langue des *litterati*. Tout ceci est sans doute connu. Mais cette remise en perspective d'une terminologie devenue banale est justifiée parce qu'elle a engagé les spécialistes dans une description non neutre de la situation langagière médiévale en terres autrefois latinophones. En effet, elle propose constamment un filtre de lecture déformant à la lecture des documents, qui sont automatiquement classés de manière dualiste entre monuments « latins » et monuments « vulgaires », avec à la clef une échelle de valeurs plus que contestable, les premiers répondant au paradigme sémantique [savant, stable, sûr, fiable, maître de tous les genres, dominant], l'autre [inculte, instable, incertain, fallacieux, limité à quelques genres, dominé]. Un très joli nom au succès ravageur est venu depuis un demi-siècle sceller cette dichotomie sous un nom lui même savant, celui de diglossie[4].

Or, contrairement aux apparences, le choix de ces noms et la fabrication des concepts qu'ils désignent ne sont ni innocents, ni désinscrits dans l'histoire, ni manipulables sans conséquences épistémologiques. En effet, il met en jeu une série d'implications mentales dirimantes pour les historiens des langues et, en fait, par induction, pour les historiens, disons spécialement de la culture et de la religion en Occident médiéval. En effet, si le chercheur, spécialiste de ces domaines, fait aussi l'effort de ne pas céder à la routine de sa discipline et de remettre à plat l'origine de son propre vocabulaire, il ne peut que constater avec surprise, et peut-être quelque contrariété, que ces mots, qu'il tenait pour des acquis scientifiques modernes, s'avèrent n'être en fait que la projection intégrée à son propre savoir disciplinaire, de clivages pluriséculaires non pas scientifiques, mais idéologiques. En un mot, les langues romanes sont systématiquement nommées par défaut par les clercs *litterati*, alors qu'elles sont toujours nommées par plénitude par les auteurs romanophones. Cette règle vaudrait sans doute aussi bien pour les langues germaniques[5], mais ce n'est pas mon champ de recherche ici et ce n'est pas essentiel pour le domaine roman. De fait, lorsque nous parlons des langues

« vulgaires », même pour désigner des textes aussi savants que la *Chanson de Roland*, si imbus que nous soyons de notre érudition moderne et de notre savoir hérité de l'Université laïque, nous adoptons le point de vue et la terminologie des clercs. Cette conclusion acquise (même dans la douleur) entraîne deux conséquences immédiates : la première est qu'il est tout de même fâcheux qu'une discipline scientifique n'use pas à tout le moins d'un métalangage ; la seconde est que le recours intériorisé aux clivages cléricaux a conduit à écrire l'histoire sous le signe imaginaire d'une domination par les maîtres du latin et d'une soumission par les professionnels du roman[6]. Or, ces derniers, dès qu'ils prennent position sur leurs propres ambitions langagières affirment constamment leur égalité au moins, leur supériorité parfois, sur la langue cléricale. C'est-à-dire que la construction et l'émergence de la littérature romane, loin de n'être que le produit d'une concession condescendante faite par un dominant, est le résultat d'un mouvement dynamique, lié aux mutations sociales, qui ont ouvert la voie à la conquête d'un acrolecte littéraire, absolument égal à l'acrolecte latin, lui hérité de l'Empire romain et finalement monopolisé par l'Église et ses *litterati*[7].

II. LE PARADIGME EN TERRES OCCITANOPHONES

Les espaces d'oïl et d'oc, justement en raison de la précocité de leur littérature, offrent le paradigme de cette réalité[8]. C'est dans le cadre de cette réflexion que s'intègre le titre un peu énigmatique de cette contribution-ci. En effet, les termes mêmes du colloque invitent à réfléchir sur les formes, la fonction et le sens de la parole sacrée dans les siècles considérés. Et précisément, dans la toute première partie de cette tranche chronologique, il est justifié de s'interroger : de quelle parole s'agit-il ? La donnée brute externe est qu'après l'an mil, le Sud occitanophone a produit des formes langagières et littéraires à la fois

neuves et spécifiques, qui ont émergé par vagues successives et entrecroisées, la poésie du *trobar* et la prédication des *boni homines*.

À ce propos et dans la même logique que dans le cas de la dénomination des langues médiévales par les contemporains, il serait non pas juste – l'adjectif est ambigu –, mais en fait exact de cesser là aussi de reproduire systématiquement le langage des représentants éminents de l'Église catholique médiévale, et tout spécialement de la papauté. Même si ce langage a traversé les siècles pour être employé, fût-ce à contrecœur (mais pas toujours) par les historiens modernes, il n'y a aucune raison sérieuse de continuer à parler d'« hérétiques » à longueur de pages. Bien entendu, cela requiert de notre part un effort pour là aussi mettre en place un métalangage, même au prix de quelques tâtonnements. Il n'est pas plus scientifique d'appeler « hérétiques » les membres de cette nouvelle croyance (autrement dit des tenants d'un christianisme disons innovant, mais jugé corrompu par les théologiens catholiques) que de nommer « vernaculaires » les parlers d'oc ou d'oïl (autrement dit des mots d'un latin neuf, mais jugé corrompu par les clercs). Cela peut paraître compliqué et contraignant, mais c'est un devoir de justice à rendre et aux croyants et aux locuteurs.

Les deux cristallisations de la poétique du *trobar* et de la foi des *boni homines* entretiennent un rapport étroit autour du thème proposé, dans la mesure où elles provoquent l'élaboration d'une langue savante non latine, l'une dédiée à une nouvelle forme de poésie, l'autre à une nouvelle forme de christianisme. L'approche proprement linguistique, ou plutôt, pour introduire un terme technique plus juste, sociolinguistique, du second événement a été beaucoup moins au principe des recherches modernes que dans le cas du premier. Certes, la question de l'accès à la *Schriftlichkeit* des mouvements religieux dits hérétiques a fait l'objet de travaux et de relevés[9]. Mais l'émergence d'une *literacy* occitane, quand elle a retenu l'attention des spécialistes, a été enregistrée sous la forme de séries de constatations « à plat », sans chercher vraiment à modéliser la dynamique qui en rende compte[10]. On doit se contenter de listes factuelles et d'hypothèses « par défaut », le tout s'inscrivant dans un sorte de consensus mou où le modèle diglossique règne en maître, sans autre questionnement[11].

Pour tenter de modifier cet état de la recherche, je propose une hypothèse « par plein », sensiblement décalée par rapport aux schémas usuels. Le modèle dynamique proposé est le suivant. L'apparition d'un christianisme dissident est liée, en plus des causes généralement invoquées par les spécialistes, à la conquête par les élites occitanes de leur autonomie langagière. Ce processus advient dans la même logique que ce qui s'est amorcé au IXe siècle, dans le Nord-Est austrasien, où les élites bilingues (roman/germanique) carolingiennes se sont engagées dans une affirmation identitaire (oïl/francique), face à l'hégémonie latino-ecclésiale, et également dans un mouvement irrédentiste préféodal, face à la domination latino-impériale. Par une cascade de mécanismes analogues dans le Sud, la féodalisation, bien avancée autour de l'an mil[12], a favorisé le même processus d'identification et d'autonomisation face aux valeurs ecclésiales et impériales / royales (ou ce qui restait de ces dernières). Cette métamorphose s'est concrétisée par l'apparition d'une langue poétique savante, celle du *trobar*, symbole et messager d'une vision non cléricale du monde des affects, de l'amour, etc... Cet acrolecte poétique occitan dispute à l'acrolecte latin traditionnel tant son privilège de *grammatica* que sa fonction de miroir de la société[13].

De manière corrélée, en pleine dynamique féodale du Sud, une partie des élites s'empare du droit de penser et de dire à sa façon l'Histoire du Salut. Cette rupture avec le monolithisme clérico-latin a joué le rôle d'un catalyseur mental aux tout débuts de la période considérée dans ce colloque, et même en amont, au Xe siècle. Pour établir ce paradigme, il convient de bien respecter les stades chronologiques et en particulier de ne pas traiter en continu le XIIe et le XIIIe siècle. La guerre de conquête du Nord et surtout l'Inquisition ont provoqué une coupure non seulement matérielle, mais surtout symbolique (donc totale) dans l'Histoire du Sud occitanophone. La modélisation proposée concerne donc les Xe-XIIe siècle et s'arrête au premier quart du XIIIe.

III. PARAMÈTRES CONCRETS DU CONFLIT

La conquête d'un acrolecte religieux occitan a été un des facteurs essentiels du développement de la nouvelle religiosité, et, d'une certaine façon, elle a contribué à l'induire. Elle a offert à ses artisans une liberté à trois degrés :

1) Penser par eux-mêmes dans un langage qui échappe à la maîtrise des *litterati* ;

2) Précisément pour cette raison, s'engager dans des modes logiques différents (nouveaux mots, nouveaux mondes) ;

3) Enfin, bénéficier au moins en partie d'une certaine inaudibilité protectrice face à des prédicateurs ou à des enquêteurs allophones.

Les décisions drastiques du concile de Toulouse de 1229 lancent un interdit qui illustre *a contrario* cette synergie : « Il est interdit aux laïcs de posséder les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Nous autorisons le Psautier, le Bréviaire et les Heures de la Sainte Vierge, si certains par dévotion veulent les avoir. Mais nous interdisons formellement qu'ils soient traduits en langue vulgaire[14] ». Comme dans le cas du *trobar*, construisant un autre mode de penser les affects, les sentiments, l'amour, grâce à un matériau langagier neuf, libéré de l'emprise de la *grammatica*, dans le cas du Salut, penser le problème de la Création et du Mal en suivant une autre orientation (encore qu'elle ait bien des prodromes même chez les Pères), suppose ces délicats décalages logiques que permet une pensée en langue moderne[15]. De plus, passer de l'oralité à la fixation par écrit de cette logique autonome et innovante revient en fait à lui conférer le prestige d'une langue écrite, donc savante, caractère dirimant que la désignation par « vulgaire » s'efforce de dénier. Et, de fait, comme cela a été relevé à juste titre, « les clercs, de plus, sont décontenancés d'avoir à affronter des laïcs sur leur propre terrain, qui plus est des *illitterati* qui se révèlent de redoutables érudits[16] ».

Précisément, les missions et la prédication contre les dissidents du Sud ont été entreprises par des locuteurs dont la parole maternelle

était étrangère aux terres d'oc. Il suffit de rappeler que saint Bernard était de langue d'oïl et saint Dominique de langue espagnole (Léonais ? Castillan ?). Or, contrairement à ce qui est parfois soutenu avec quelque légèreté[17] (ou indifférence au problème, mais justement cette indifférence devrait soulever des questions), des débats religieux complexes requièrent une langue de communication commune et efficace. Mais là aussi, contrairement à l'opinion de chercheurs, forcément toujours penchés sur de l'écrit et de ce fait, peu au fait des réalités de l'oralité, il est exclu qu'un Bernard ou un Dominique (ou toute autre figure de premier plan venant de loin) ait compris directement un traître mot d'un exposé en languedocien, en provençal, etc., bref en occitan[18]. Cela a assurément favorisé l'effet d'étrangeté qu'ont éprouvé les envoyés catholiques allophones : ils se sont trouvés d'emblée plongés dans des groupements à la parole obscure pour eux. Il suffisait dès lors qu'ils arrivent – comme c'était évidemment le cas – remplis d'idées bien arrêtées (et dans ce cas leur esprit de charité – assurer coûte que coûte aux occitanophones récalcitrants l'accès à leur voie pour le Salut – aggravait leur hostilité) pour que leur méfiance et leur incompréhension se transforment aisément en condamnation globale. Or, la réalité de l'implantation de la dissidence, même si les spécialistes peinent encore aujourd'hui à la circonscrire, semble avoir été bien en dessous des descriptions apocalyptiques du Sud occitanophone, lancées par la hiérarchie de l'Église, et notamment par Innocent III[19]. Quatre traits modérateurs ont en effet été dégagés, selon des vues que partagent les historiens modernes, catholiques[20] ou laïcs[21].

1) Sauf exception locale, les chrétiens dissidents ont partout été minoritaires par rapport à l'ensemble de la population ;

2) Ce sont essentiellement dans la petite aristocratie et dans les élites urbaines qu'ont été les premiers et les principaux convertis et soutiens de la nouvelle religiosité ;

3) Les puissants en haut de l'échelle sociale ont en général (qu'ils aient adhéré ou non) laissé faire sans préoccupation particulière, en dépit des mises en garde de la hiérarchie catholique (injonctions initiées en général depuis des centres externes) ;

4) Le caractère massif de ce phénomène est la cohabitation et la familiarité continue entre, disons, les croyants traditionnels et les croyants innovants.

Les conséquences sont fortes au niveau communicationnel : cette foule occitanophone mettant en contact et mélangeant des locuteurs sans souci des différences religieuses (et dialectales !) se présente comme une masse confuse et par voie de conséquence inquiétante aux yeux et aux oreilles d'allophones aux aguets : les missionnaires, légats, prédicateurs, se retrouvent dans une terre d'autant plus étrangère à leurs oreilles que leurs « alliés » et leurs « cibles » sont indiscernables. Il se produit donc une synergie entre étrangeté langagière et étrangeté religieuse.

Le Sud occitanophone présente au XIIe siècle de ce point de vue une certaine ressemblance avec les habitudes d'al-Andalus (elles-mêmes conformes au code musulman). Dans les *reinos de taifas*, Juifs et Chrétiens gardent une place (comme *dhimmis*) ; les territoires reconquis laissent place aux mélanges les plus divers (là aussi religieux et langagiers) ; enfin, au ras des Pyrénées, les fluctuations frontalières favorisent cohabitation, échanges, mélanges[22]. En somme, de part et d'autre de l'Ubac et de l'Adret des Pyrénées, entre guerres (religieuses ou féodales), échanges, mariages, rivalités, *mimésis* de toutes sortes, se produit un effet de miroir où le Sud occitanophone présente bien des caractères d'une civilisation en train de muter vers un système autre, en ligne de fuite par rapport aux normes catholiques romaines. Le *trobar* met en place pour les élites un code amoureux autre, lui-même servi par une norme langagière neuve ; les *boni homines* obéissent à une logique semblable en instaurant un autre code moral, lui aussi servi par une norme langagière neuve. C'est peu de dire que cette conquête langagière entre de plein fouet en conflit avec l'*establishment* ecclésial romain, dont, le « monopole des relations entre les fidèles et Dieu » est ainsi sérieusement battu en brèche selon un processus qui implique une part essentielle d'anticléricalisme[23] et de lutte autour de la maîtrise des canaux de communication. Bien entendu, les condamnations mettront en jeu et la dite « hérésie » et la maîtrise de l'écrit. S'il s'agit de latin, les attaques ne manquent pas.

Entre autres défaillances supposées, Henri de Lausanne avait été accusé de ne pas savoir le latin[24] : *Abeunte enim litterarum scientia quam tibi...illicite usurpasti...* : « En l'absence de la maîtrise du latin que tu t'es attribuée illégalement »[25]. Quant à la langue d'oc, son emploi par les dissidents, dans le cas de cérémonies, de liturgies, de prêches (oralité) ou surtout dans le cas de la rédaction de rituels, de catéchismes, etc...(scripturalité), est immédiatement justiciable de la dénomination justement disqualifiante de *vulgaris, uernula lingua*. Avec tout de même un petit problème à la clef : où attaquer du point de vue d'une norme grammaticale précisément déniée ?

On s'est évidemment beaucoup attardé sur les conditions pratiques de la nouvelle prédication, censée représenter un retour aux âges apostoliques, initiée en accord entre la papauté et les nouveaux ordres de prédicateurs itinérants[26]. Mais le problème de l'adaptation langagière de ces prêcheurs est rarement évoqué, surtout il est vrai, parce que comme on l'a fait justement remarquer, « les indices d'une adaptation aux temps, aux lieux et à l'auditoire sont rares[27] ». Et il faut reconnaître que même des études minutieuses et brillantes sur cette innovation communicationnelle ne font quasiment pas d'allusions au problème de la langue de la prédication au moment de son émission orale réelle, tout comme d'ailleurs à celui de la langue des débats qui de temps en temps mettent en face chrétiens catholiques et chrétiens dissidents[28]. La difficulté vient d'abord de l'extrême discrétion des sources sur ce sujet. Ce n'est d'ailleurs pas particulier à cette période et on a pu s'interroger sur le silence des sources hagiographiques alti-médiévales à ce propos[29]. Le silence des sources catholiques relève sans doute de raisons idéologiques : les prédicateurs « mendiants » se déplaçant à pied comme les Apôtres, ne gagneraient rien à être représentés dans leur confrontation laborieuse aux problèmes strictement langagiers, parce qu'ils se trouveraient ainsi loin du paradigme de la Pentecôte et du miracle des langues. Mais il ne faut pas hésiter à s'interroger sur l'acquisition de ces compétences par eux (quand c'est possible) ou surtout sur le rôle de traducteurs *ex tempore*, qu'il fallait bien dénicher. Car, répétons-le, le barrage langagier était infranchissable entre allophones (oïl/oc ; italien/oc ; castillan/oc). Le

seul *continuum* concevable immédiat réunissait catalanophones et occitanophones[30]. Tout ceci relève en fait de la linguistique romane et de la dialectologie diachroniques, domaine évidemment aux marges des savoirs historiens. Mais ces difficultés heuristiques ne doivent pas nous empêcher d'émettre l'hypothèse d'une concurrence acharnée entre catholiques et dissidents autour de cette maîtrise vitale[31].

Les *boni homines*, ou *ueri christiani*, comme ils se dénomment eux-mêmes, ont fort à faire puisqu'ils sont occupés à construire une nouvelle histoire du Salut, une nouvelle théologie, des rituels, une hiérarchie, et tout ceci dans une langue souvent latine (autre sujet de combat), mais aussi romane, autrement dit encore étrangère à la *literacy*, du moins au XIe siècle. Or sa mise par écrit est déjà un procès compliqué, dont les premiers monuments en *scripta* non latine témoignent de la complexité de la tâche[32]. On peut alors facilement imaginer les fortes motivations qui ont été requises pour la création d'une écriture occitane religieuse, dont les dissidents ont été, au moins, les co-fondateurs. Leur œuvre a reposé forcément sur la maîtrise de l'écriture cléricale (la *grammatica*, les *litterae*) par excellence, ainsi détournée de ses fonctions premières. Et elle est entrée en résonance avec l'écriture révolutionnaire qu'a été celle du *trobar*. Ce n'est pas le lieu d'insister sur l'effet spéculaire de cette poésie par rapport à la révolution formelle poétique que fut l'invention des tropes et des séquences dans la liturgie latine à partir du IXe siècle et leur floraison en Aquitaine au Xe[33]. Mais par deux fois, un processus de *mimesis* et de démarcation s'est produit en terres d'oc : l'apparition d'écrits dissidents (sans doute n'en avons-nous gardé qu'une faible partie) s'inscrit dans la mouvance qui a conduit à la création d'un acrolecte poétique revendiquant une place égale à la langue-maître traditionnelle. Non seulement les matrices mentales autorisant cette audace étaient déjà en place, mais la construction d'un langage poétique savant avait déjà créé les éléments d'une *grammatica* romane apte à la réflexion religieuse. Tout ceci répond peut-être un peu aux interrogations sur l'originalité méridionale de la précocité des cartulaires laïcs et urbains[34].

Les œuvres religieuses que nous pouvons lire n'égalent pas en grandeur celle du *trobar*. La raison de cet écart est sans doute que leur construction est en cours au XIIe siècle, et qu'étant donné le sort fait au XIIIe siècle à la société qui incluait et portait ce mouvement, son histoire s'est en fait arrêtée avant même d'avoir pu se développer vraiment. D'ailleurs, comme des études récentes l'ont montré, le passage à une vision noire du monde matériel, a plutôt suivi que précédé l'invasion et l'Inquisition[35]. Mus par une dynamique enclenchée dans le Sud occitanophone dès le Xe siècle, les pionniers de la dissidence suivent une logique intellectuelle et affective qui commence – mais c'est le cas de quasiment tous les mouvements réformateurs à leurs débuts – par un retour à la supposée vraie tradition évangélique et élaborent à leur tour les fondements écrits de leur nouveau christianisme. À ce moment, ils s'approprient la tradition latine (qu'ils accommodent selon leurs convictions, comme toute religion) et construisent leur langue littéraire romane, sur un pied d'égalité revendiqué avec l'ancienne langue. En somme, ces *boni homines* transfigurent (pour rester dans le vocabulaire de la foi) leur *romana lingua rustica* en *romana lingua polita*, autrement dit en *bona lingua* ; c'est-à-dire qu'ils rebattent à leur profit les cartes culturelles et langagières et trouent la séparation sécuritaire entre savoir ecclésial et savoir laïc. À rebours, l'interdit du concile de Toulouse rejette l'occitan au-delà de la frontière sécuritaire pour le replonger dans les buissons de la *mala lingua*. Certes, cette mesure a été exceptionnelle ; elle est entrée en contradiction violente avec les anciennes prescriptions ecclésiales – ce qui signe la panique apparue au sein de l'institution ; en pratique, il était difficile de l'appliquer rapidement. Mais son surgissement restaure une redoutable ligne de démarcation symbolique, franchie hardiment aux siècles précédents.

IV. MIGRATION D'ACROLECTE

Pour répondre en conclusion à la question posée initialement, oui, la langue des esclaves peut parler de Dieu, à ce détail près qu'elle devient alors la langue du maître[36]. En effet, la langue d'oc est au XIIe siècle en voie de construire son acrolecte religieux et de le hisser à parité avec l'acrolecte latin, maître de l'Église. Cette émergence et son affirmation suivent des chemins que permettent de retracer, peut-être, les méthodes de la sociolinguistique diachronique : elle est liée à la cristallisation de nouvelles élites à la recherche d'une identité symbolique. Le Nord francophone a d'abord choisi la voix épique, peut-être en raison de la grande prégnance de l'héritage germanique. Le Sud occitanophone a préféré la voix lyrique, d'abord avec la poésie du *trobar*, avant de s'enhardir dans le domaine du sacré : deux domaines où les élites féodales, décidément du Sud, ont laissé et percer leur irrédentisme mental et se manifester leur soif d'identité. L'occitan y a gagné en deux siècles une place, disons majeure, dans l'échelle langagière de l'époque : mais cette conquête impliquait la prise d'un risque majeur, précisément rompre avec la fidélité à la domination religieuse et langagière de l'Église catholique romaine. La réaction de cette dernière a été extrême : elle a diabolisé la minorité dissidente et feint de croire à une pandémie, qu'il lui fallait éradiquer d'urgence et elle y a réussi en déclenchant une invasion[37], avant de parfaire son œuvre en détruisant les liens sociaux et les connivences du Sud. Au XIIIe siècle, les élites occitanophones, qui avaient porté ces deux créations disparaissent, soit par élimination directe, soit, plus généralement, parce que leur horizon symbolique et leurs repères affectifs ont été détruits[38]. La conquête littéraire et religieuse d'oc ne peut pas continuer. Quoi qu'on ait pu en dire, dès la fin du XIIIe siècle, les poètes de langue d'oc, n'appartiennent plus au monde du *trobar* (qu'en fait, souvent, ils ne comprennent plus)[39] ; et toute la production religieuse écrite en occitan est rentrée de force dans la Loi. Il y aurait eu là le moyen de poursuivre quand même une histoire littéraire d'une littérature occitane catholique (évidemment

chargée d'un sens totalement différent). Mais les enjeux ont changé parce qu'en un siècle, la langue d'oïl s'impose comme acrolecte même dans le Sud occitanophone[40]. L'histoire de l'occitan s'arrête, celle du patois commence[41].

Annexes

A. *Établissement de la parité langagière*[42] :

Livraison du *Pater*[43]

* Occitan : *Per laqual causa devetz entendre, si aquesta sancta oracio voletz recebre, quar cove vos pentir de totz los vostres pecatz e perdonar a totz homes. Quar lo nostre senhor Jesus Christ dix : Si no perdonaretz als homes li pecat de lor, nil vostre pair celestial no perdonara a vos los vostres pecatz...*

Latin : *Unde debeatis intelligere, si hanc orationem recipere uultis, quia oportet uos peniteri de omnibus peccatis uestris, et dimittere omnibus hominibus, quia in Evangelio Christus ait : Nisi dimiseritis hominibus peccata eorum, nec pater uester caelestis dimittet uobis peccata uestra...*

* Occitan : *E puis diga l'ancia : Aquesta sancta oracio vos liuram, que la recepiaz de Deu, e de nos e de la Gleisa, e que aiatz potestat de dir ela totz les temps de la vostra vida, de dias, e de nuitz, sols, et ab companha, e que mais no mangetz, ni bevatz, que aquesta oracio no digatz primeiramen. E si o fasiaz en falha, auria vos obs qu'en portessetz penedensa.*

Latin : *Et tunc credens surgat, Ordinatus dicat : A Deo et nobis et ab Ecclesia et suo sancto ordine et a suis sanctis praeceptis et discipulis habeatis potestatem istius orationis dicendi eam ad comestionem et potationem uestram de die nocteque, solus et cum societate, sicut est consuetudo Ecclesiae Iesu Christi ; et non debetis comedere neque bibere sine ista oratione. Et si fallimentum adherit...portabitis illam penitentiam...*

B. *Refus de l'exception culturelle*[44]

Lettres d'appel à la guerre d'Innocent III[45] :

* *Eia igitur, potentissimi Christi milites, eia strenuissimi militiae Christianae tirones ! Opponite uos Antichristi praeambulis, et pugnate cum*

serpentis antiqui ministris. Pugnastis fortassis hactenus pro gloria transitoria, pugnate iam pro gloria sempiterna. Pugnastis pro corpore, pugnate pro anima. Pugnastis pro mundo, pugnate pro Deo (*PL*, t. 215, *ep.* 230, col. 1545d-1546a, février 1208) :

« Taïaut donc, tout-puissants soldats du Christ ! Taïaut, très ardents appelés à la milice du Christ ! Opposez-vous aux précurseurs de l'Antéchrist et livrez bataille aux serviteurs de l'antique serpent. Il a pu se trouver que vous vous soyez battus jusqu'ici pour une gloire évanescente, battez-vous là pour une gloire éternelle ! Vous vous êtes battus pour votre corps, battez vous pour votre âme. Vous vous êtes battus pour le monde, battez-vous pour Dieu ».

* *Sane cum in prouincia Narbonnensi heretica dudum pestis usque adeo pullulasset ut ueluti cancer serpens partes etiam timeretur finitimas infectura...* (*PL*, t. 216, *ep.* 224, col. 153d, 1208)

« Ah oui !, alors que dans la province de Narbonne la peste de l'hérésie avait pullulé à un point tel qu'on craignait qu'elle n'infectât aussi les régions voisine comme un cancer... »

**(...) manus Dei miraculose iam fecit eos de suis tabernaculis emigrare, dum eo [Simone de Monteforti] terram populi sui misericorditer emundante, pestis hereticae prauitatis, quae serpens ut cancer Prouinciam pene totam infecerat, mortificata depellitur, captisque in potentissima manu sua numerosis castris et ciuitatibus quas per possessos a se diabolus habitatabat...* (*PL*, t. 216, *ep.* 136, col. 158c, novembre 1208)

« ...la main de Dieu les a déjà fait par miracle migrer hors de ses tabernacles, tandis que, sous l'effet de l'action de cet homme [Simon de Monfort], qui émonde avec miséricorde la terre de son peuple, la peste de la perversion hérétique, qui, telle un cancer avait infecté la presque totalité de la Provence, touchée à mort en est expulsée, et tandis que, après la prise par sa toute puissante main de nombreux lieux forts et cités, que le diable habitait par l'intermédiaire de ceux qui en étaient les possédés... »

C. *Fin des élites occitanophones*[46]

Bernard Sicard de Marvejols , *Ab greu cossire*[47].

**Ab greu cossire/ fau sirventes cozen./ Dieus ! qui pot dire/ni saber lo turmen ?/ qu'ieu, quand m'albire,/ suy en grand pessamen. Non puesc escrire/ l'ira ni.l marrimen,/ que.l segle torbat vey,/ e corromp on la ley,/ o*

sagramen e fey/ qu'usquecx pessa e vensa,/ son par ab malvolensa,/ e d'aucir lor e sey,/ ses razon e ses drey. « C'est avec une lourde inquiétude que je fais une satire brûlante. Dieu, qui peut dire et savoir ma souffrance ? C'est que moi, en réfléchissant, je suis profondément troublé. Je ne peux écrire ma colère et mon amertume en voyant notre civilisation mutée, où l'on corrompt loi, serment et fidélité, au point que tout un chacun s'applique à vaincre son pair avec mauvaise foi, à tuer les autres comme lui-même, sans loi et sans droit ».

**Tot jorn m'azire/ e ai aziramen,/ la nueg sospire/ e velhan e dormen./ Vas on que.m vire/ aug la corteza gen/ que cridon « Cyre »/ al Frances humilmen./ Merce an li Francey,/ ab que vejo.l conrey,/ que autre dreg no y vey./Ai, Tolosa e Proensa/ e la terra d'Agensa, Bezers e Carcassey,/ quo vos vi, e quo.us vey !* « De jour en jour, j'enrage et la rage me tient ; la nuit, je soupire, tant éveillé qu'endormi. Où que je me tourne, j'entends les membres de l'élite appeler avec humilité les Français "Sire". Les Français accordent leur grâce à la condition de constater la soumission, puisque je n'y vois pas d'autre droit. Hélas ! Toulouse et Provence, et terre d'Agenais, Béziers et Carcassonne, comme je vous ai vues et comme je vous vois ! ».

Notes

Sigles et abréviations

- *L'anticléricalisme* : *L'anticléricalisme en France méridionale (milieu XII[e]-début XIV[e] siècle)*, Toulouse : Privat (*CF* 38), 2003.
- Banniard, *Viva voce* : M. Banniard, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV[e] au IX[e] siècle en Occident Latin*, Paris : Institut des Études Augustiniennes, 1992.
- Biget, *Hérésie et inquisition* : J.-L. Biget, *Hérésie et inquisition dans le Midi de la France*, Paris : Picard (Les médiévistes français, 8), 2007.
- Biller et Hudson, *Heresy and Literacy* : R. Biller et A. Hudson, *Heresy and Literacy. 1000-1530,* Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- Bourin, *En Languedoc* : M. Bourin, *En Languedoc au XIII[e] siècle. Le temps du sac de Béziers*, Perpignan : Presses universitaires de Perpignan, 2010.
- Bourin, « Les dissidents religieux » : M. Bourin, « Les dissidents religieux dans la société villageoise languedocienne à la fin du XIII[e] et au début du XIV[e] siècle », dans Ph. Chareyre, *L'hérétique au village*, Toulouse : Presses universitaires du Mirail (*Flaran*, 31), 2009, 201-216.

- *CF* : *Cahiers de Fanjeaux*
- Jiménez Sánchez, *Les catharismes* : P. Jiménez Sánchez, *Les catharismes. Modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe-XIIIe siècles)*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2008.
- *PL* : Patrologie latine
- *La prédication en pays d'Oc* : *La prédication en pays d'Oc (XIIe-début XVe siècle)*, Toulouse : Privat (*CF* 32), 1997.
- De Riquer, Los trovadores : 1975, M. De Riquer, *Los trovadores. Historia literaria y textos*, 3 vols., Barcelone : Ariel, 1975 [cité d'après la réédition de 1992/ 1999].
- SC : Sources chrétiennes
- Von Moos, *Entre Babel et Pentecôte* : P. Von Moos (dir.), *Entre Babel et Pentecôte, Différences linguistiques et communication orale avant la modernité (VIIIe-XVIe siècle)*, Münster : Lit Verlag, 2008.
- Zerner, *Guillaume Monachi* : M. Zerner (éd.), *Guillaume Monachi. Contre Henri schismatique et hérétique. Contre les hérétiques et schismatiques (anonyme)*, Paris : Cerf (SC, 541), 2011.

[1] M. Banniard , « Genèse de la langue française (IIIe-Xe siècle) », dans F. Lestringant, M. Zink (dirs.), *Histoire de la France littéraire*, t. 1, *Naissances, Renaissances*, Paris : Presses universitaires de France, 9-35. – **[2]** Cette périodisation, résultat des recherches modernes, est présentée clairement par M.D. Glessgen, *Linguistique romane. Domaines et méthodes en linguistique française et romane*, Paris : Armand Colin, 2007. Cf. aussi, M. Banniard, *Naissance et conscience de la langue d'oc (VIIIe-IXe siècle)*, dans M. Zimmermann (éd.), *La Catalogne et la France méridionale autour de l'an mil*, Barcelone : Generalitat de Catalunya, 351-361. – **[3]** Banniard, *Viva voce*, 483. – **[4]** Il n'est pas possible d'entrer ici dans une discussion détaillée purement linguistique. On trouvera les éléments principaux du dossier dans A. Borst, *Der Turmbau von Babel, Geschichte der Meinungen über Ürsprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, t. 1, Stuttgart : A. Hiersemann, 1957 ; t. 2, *ibid.*, 1958 ; L. Lentner, *Volkssprache und Sakralsprache. Geschichte einer Lebensfrage bis zum Ende des Konzils von Trient*, Vienne : Herder, 1963 ; M. Banniard, « Du latin des illettrés au roman des lettrés. La question des niveaux de langue en France (VIIIe-XIIe siècle) », dans Von Moos, *Entre Babel et Pentecôte*, 269-286. – **[5]** M. Banniard, « Latinophones, romanophones, germanophones : interactions identitaires et construction langagière (VIIIe-Xe siècle) », *Médiévales*, 45, 2003, 25-42. – **[6]** Ce clivage reste caractéristique de travaux qui, pourtant, ont contribué à une réélaboration brillante de la discipline comme A.S. D'Avalle, *La doppia verità. Fenomenologia ecdotica e lingua litteraria del medio evo romanzo*, Florence : SISMEL – *Éd. del Galluzzo : Fondazione Ezio Franceschini*, 2002. – **[7]** Le terme technique d'acrolecte appartient à la sociolinguistique. Il désigne commodément toute forme langagière (orale

ou écrite) classée socialement en haut de l'échelle des valeurs culturelles : un formulaire juridique (serments), un canon conciliaire (dogmes), un poème (religieux ou profane), etc... Il s'inscrit dans un *continuum* allant jusqu'au basilecte en passant par des strates intermédiaires (catalecte, métalecte...). – **[8]** Eléments et bibliographie de ce débat dans M. Banniard, « Les autorités grammaticales : entrave ou adjuvant aux émergences langagières (VIIIe-XIIe siècle) ? », in D. Foucault et P. Payen (dirs.), *Les autorités. Dynamiques et mutations d'une figure de référence à l'Antiquité*, Grenoble : Jérôme Millon, 2007, 283-296. – **[9]** Biller et Hudson (éds.), *Heresy and Literacy*. – **[10]** R. Biller, « The Cathars of Languedoc and written materials », dans Biller et Hudson (éds.), *Heresy and Literacy*, 61-82. – **[11]** Un des mérites importants de la riche synthèse de B. Grévin, « La résistible ascension des vulgaires. Contacts entre latins et langues vulgaires au bas Moyen Âge. Problèmes pour l'historien », dans *Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Âge*, 117/2, 2005, 447-718, est de suivre adroitement les fluctuations du concept en diachronie longue, mais sans franchir malheureusement le pas décisif de son abandon pur et simple, pourtant lui-même induit par la lecture du dossier. – **[12]** P. Bonnassie (éd.), *Fiefs et féodalité dans l'Europe méridionale (Italie, France du Midi, péninsule Ibérique du Xe au XIIIe siècle)*, Toulouse : CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, 2002. – **[13]** Ce point de vue, représentant à la fois un développement et une rupture partielle avec les présentations traditionnelles, est soutenu par M. Banniard, « Les deux voies de la poésie savante au XIe siècle : entre tropes latin et tropes lyriques d'oc », dans J.-Y. Casanova et V. Fasseur (éds.), *L'Aquitaine des littératures médiévales*, Paris : PUPS, 59-75 et « Une autre liberté : appropriation des échelles de langage en lyrique d'oc », in V. Fasseur et J.R. Valette (éds.), *Actes du Colloque Écoles de pensée et littérature d'oc et d'oïl (Pau, mars 2011)*, sous presse. Il s'inscrit évidemment en faux contre les thèses d'ouvrages comme celui de M. Perugi, *La poésie des troubadours : un modèle européen de civilisation littéraire*, Avignon : Presses de l'université d'Avignon, 2009, qui confine la langue des troubadours dans le monde éthéré des manuscrits, la privant ainsi de ses racines corporelles dans les dialectes du Sud. – **[14]** Cette citation est de Biget, *Hérésie et inquisition*,179, note 36. Son commentaire est ici adopté, ainsi que celui incisif de J. Sagne., « Avant-propos », in Bourin (dir.), *En Languedoc*, 5-10, 8. Tous deux sont confortés par les analyses de G. Lobrichon, *La religion des laïcs en Occident (XIe-XVe siècle)*, Paris : Hachette, 1994, 191 sqq. sur le caractère d'exception persécutoire de la mesure – **[15]** Cet effet de décalage est suggéré à juste titre par Jiménez-Sánchez, *Les catharismes*, 381. Cette œuvre difficile renouvelle en profondeur notre connaissance de ce sujet, précisément en inscrivant l'émergence de cette variante du christianisme dans la dynamique interne du Sud occitanophone. – **[16]** P. Bonnassie et R. Landes, « Une nouvelle hérésie est née dans le monde », dans M. Zimmermann (dir.), *Les sociétés méridionales autour de l'an mil. Répertoire de sources et documents commentés*, Paris, 1992, 435-459, 439. Cet article pionnier en son temps ouvrait également la voie à une approche de type

culturel et social, dont certaines orientations se retrouvent ici. – **[17]** P. von Moos, « Predigten mit und ohne Sprachwunder », in Fr. Felten (éd.), *Institution und Charisma*, Köln, 2009, 341-352. Le paradoxe d'une prédication de type charismatique sans véritable compréhension des destinataires, supposés séduits et emportés par des mécanismes purement mimétiques (en fait, hystériques), a été soutenu régulièrement. Mais si sa réalité historique est incontestable, elle n'est pas au principe de la « mission », ni de la catéchèse, pour bien des raisons, dont la plus évidente est que si le sens n'avait pas importé, on ne voit ni comment il y aurait pu avoir des « hérésies », ni surtout une Inquisition !. – **[18]** Ce problème est rarement affronté. Or, quitte à contrarier R. Wright, qui rêve à une unité romane hispanique jusqu'au XIIe siècle, ou A. Lodge, qui partage ce rêve pour l'espace français (au sens moderne !) jusqu'au XIIIe, il n'y a plus d'intercompréhension réelle (dans une situation de communication complexe comme la catéchèse) spontanée entre locuteurs d'oïl et locuteurs d'oc depuis longtemps. Cf., entre autres, M. Banniard, « Parler en l'an mil. La communication entre insularisme et flexibilité langagiers », in P. Bonnassie, P. Toubert (éd.), *Hommes et sociétés dans l'Europe de l'an mil*, Toulouse : Presses universitaires du Mirail, 2004, 333-350. – **[19]** Rien ne remplace la lecture directe des lettres du pape pour en mesurer la violence, que la rhétorique guerrière (littérairement réussie et digne des Chansons de Geste) emplit entièrement. On en trouvera en annexe quelques extraits, qui sont insuffisants pour reproduire l'ampleur de cette agressivité, dont il y a lieu de douter qu'un Léon I ou un Grégoire I aurait été capable. – **[20]** E. Griffe, *Le Languedoc cathare de 1190 à 1210*, Paris : Letouzey et Ané, 1971, 23-25. – **[21]** Biget, *Hérésie et inquisition*, 37-40. – **[22]** Ph. Sénac, *Les Carolingiens et Al-Andalus (VIIIe-IXe siècle)*, Paris : Maisonneuve et Larose, 2002 ; Id., *Musulmans et Chrétiens dans le Haut Moyen Âge : aux origines de la reconquête aragonaise*, Paris : Minerve, 1991. Ce caractère de cohabitation pacifique semble avoir été général, même loin des centres urbains : M. Bourin, « Les dissidents religieux », 201-216, ici 211. – **[23]** J.-L. Biget, « L'anticléricalisme des hérétiques d'après les sources polémiques », dans *L'anticléricalisme en France méridionale (milieu XIIe-début XIVe siècle)*, Toulouse : Privat (*CF* 38), 2003, 405-445, ici 425. – **[24]** Zerner, *Guillaume Monachi*, 45. – **[25]** *Ibid.*, *Contra Henricum*, *Prologus* 2, 156. – **[26]** M.-H. Vicaire, « Saint Dominique à Prouille, Montréal et Fanjeaux », in *Saint Dominique en Languedoc*, Toulouse : Privat (*CF* 1), 1966, 15-33, ici 23 sqq. – **[27]** J. Paul, « La prédication de saint Bonaventure dans le Midi », dans *La prédication en pays d'Oc*, 125-157, ici 144. – **[28]** M.H. Vicaire, *Les Prêcheurs et la vie religieuse des Pays d'Oc au XIIIe siècle*, Toulouse : Privat (*CF*, volume hors série), 1998, 35, 57, 73, 378…- **[29]** M. Goullet., « Hagiographie et questions linguistiques », dans Von Moos, *Entre Babel et Pentecôte*, 161-180. – **[30]** Sur l'existence médiévale d'un *continuum* occitano-roman, P. Bec, *Manuel pratique de philologie romane*, t. 1, Paris : A. et J. Picard, 1970, 395-554. – **[31]** J. Duvernoy, « La prédication dissidente », dans *La prédication en pays d'Oc*, 111-124. – **[32]** Problématique bien

posée dans la publication de M. Selig, B. Frank et J. Hartmann, *Le passage à l'écrit des langues romanes*, Tübingen : G. Narr, 1993. – **[33]** Michel Huglo a remarqué fort pertinemment que la technique de notation musicale dite improprement « aquitaine » s'étend en fait sur l'ensemble des territoires occitanophones : M. Huglo, « La tradition musicale aquitaine. Répertoire et notation », dans *Liturgie et musique (IXe-XIVe siècle)*, Toulouse : Privat (*CF* 17), 253-268, ici 255 (avec une carte linguistique, 254). – **[34]** M. Bourin, « Conclusions », dans D. Le Blévec (dir.), *Les cartulaires méridionaux*, Paris : École des Chartes, 2006, 263-268. – **[35]** J.-L. Biget, « L'anticléricalisme des hérétiques d'après les sources polémiques », dans *L'anticléricalisme*, 416 sqq. ; Jiménez-Sánchez, *Les catharismes*, 377 sqq. – **[36]** Sur la nature de ces enjeux et sur la méthode pour les débusquer dans une perspective historique large, U. Schäffer, « Linguistics, ideology and the discourse of linguistic nationalism : some preliminary remarks », dans Cl. Lange, U. Schäffer et G. Wolff (éds.), *Linguistics, Ideology and the Discourse of Linguistic Nationalism*, Francfort, 2010, 1-36. – **[37]** C'est le terme, justifié, employé par M. Roquebert, *L'épopée cathare*, t. 1, *1198-1212, L'invasion*, Toulouse, 1970. La lecture des lettres (abondantes) d'Innocent III sur ce thème ôterait tout doute à qui en aurait. – **[38]** Les dégâts dévastateurs de l'Inquisition ne sauraient être sous-estimés, moins par la comptabilité des violences physiques que par l'étendue de l'onde de choc sur les liens familiaux et les solidarités sociales selon un procès remarquablement décrit par B. Bettelheim, *Remarques sur la séduction psychologique du totalitarisme*, in *Survivre*, Paris : Robert Laffont, 1979, 391-407, et bien repérable dans notre période, M. Bourin, « Les dissidents religieux », 206, 210, 212. – **[39]** C'est ce que montrent, entre autres, les pertinentes remarques de G. Gouiran, « La poésie à Béziers : la croisade, une fin ou un début ? » dans Bourin, *En Languedoc*, 303-318, 308, 309, 313. – **[40]** C'est le sens des conclusions de G. Kremnitz, « Splendeurs et misères de la langue occitane : quelques réflexions d'un sociolinguiste », in A. Ferrari, S. Romualdi, *Ab nou cor et ab nou talen. Nouvelles tendances de la recherche médiévale occitane*, Modène : Mucchi, 349-355.- **[41]** Le même déplacement de la hiérarchie langagière était en cours dans Al-Andalus, l'arabe littéraire, y devenant l'acrolecte même des communautés chrétiennes (mozarabes) aux dépens du latin : Banniard, *Viva voce*, 460 sqq. ; C. Aillet , *Les Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IXe-XIIe siècle)*, Madrid : Casa de Velázquez, 2010, chap. 5.- **[42]** On trouvera une excellente présentation méthodologique et bibliographique de cette conquête de la prose normée dans P. Bec, *Anthologie de la prose occitane du Moyen Âge (XIIe-XVe siècle)*, t. 1, Avignon : Aubanel, 1977 , t. 2, Valderies : Aubanel – Enèrgas – Vent Terral, 1997. – **[43]** C. Thouzellier (éd.), *Rituel cathare*, 1977, Paris : Cerf (SC 236), appendice 21. – **[44]** Les citations sont bien trop brèves pour donner une idée complète de la violence verbale de ces lettres « de direction », *Innocentius III*, *ep.*, 229, 230, 231, *PL*, t. 215, col. 1545-1546 ; *ep.* 124, 125, 126, *PL*, t. 216, col. 153-155 ; *ep.*136, *PL*, t. 216, col. 158-159. – **[45]** Sur ce point, les auteurs, Cl. De

Vic et Joseph Vaissète, si savants et si corrects dans leur information de l'*Histoire Générale de Languedoc*, semblent souvent gager le rôle déterminant du pape dans ce déchaînement, en insistant sur la rapacité des Français (c'est ainsi que les croisés sont constamment nommés), notamment dans leurs commentaires sur le traité de Meaux, t. 3, Paris, 1737, 374. Mais la coercition intellectuelle ne pouvait venir que de l'autorité romaine. – **[46]** Références à De Riquer, *Los trovadores*. – **[47]** De Riquer, III , pièce 241, vers 1-30, 1203-1204.

Florence CHAVE-MAHIR
Paris

Ordo vester et confusio nostra. La parole dominicaine et le diable dans l'hagiographie

Gérard de Frachet raconte qu'un jour que Dominique passait la nuit dans une église de Bologne, le diable lui apparut sous l'aspect d'un frère étrange qui communiquait avec lui par signes. Et quand il l'eut violemment réprimandé, aussitôt le diable se mit à l'insulter pour avoir brisé le silence[1]. Dominique lui fait alors visiter les différentes parties du couvent et demande au diable en quoi consistent les tentations des frères. Conduit au parloir, il dit en riant : « Ce lieu est entièrement mien. Là vient le rire, c'est là que l'on profère les rumeurs et les paroles dans le vent[2]. » Enfin, il le conduit au chapitre mais quand il est devant la porte, le diable ne veut absolument pas entrer et dit au contraire : « Cet endroit m'est un enfer ; et ici je perds tout ce que je gagne dans les autres lieux. Car c'est ici qu'on les conseille, ici qu'ils se confessent, ici qu'ils sont accusés, ici qu'ils sont frappés, ici qu'ils sont absous ; et ainsi c'est cette maison que je déteste plus que tout[3]. »

Cet extrait de la Vie des frères de Gérard de Frachet montre que le démon est à l'affût de toutes les mauvaises paroles au sein du monastère dominicain. Il adopte la posture de l'opposant qui identifie

tous les travers, tous les mésusages, toutes les perversions de la parole. Mais s'il dénonce celui qui a brisé le silence, le bavard ou celui qui ne s'est pas confessé, c'est toujours dans un sens disciplinaire et afin que chaque frère puisse revenir à l'attitude qui convient pour approfondir sa vie spirituelle.

J'ai choisi d'observer comment les récits hagiographiques de la Vie de Dominique et des premiers frères les montrent confrontés au diable à Bologne mais aussi à Fanjeaux. De même, dans la Vie de Pierre de Vérone, martyr et l'un des premiers saints dominicains, l'affrontement aux hérétiques diabolisés est spectaculairement mis en scène[4]. Ce sont en effet ces sources qui présentent le récit des Vies telles que l'ordre souhaite qu'elles soient racontées. Le démon, visible dans l'hagiographie depuis le Haut Moyen Âge, est différemment mis en valeur selon les traditions. Les histoires de démon, quand elles figurent dans les récits, ont survécu à des filtres nombreux. Il convient d'évaluer et de tenter d'expliquer leur importance toujours éloquente de ce que l'ordre dit de son fondateur et de lui-même et ce d'autant plus que l'historiographie de saint Dominique n'a jamais véritablement abordé la question[5].

Dominique et ses frères ont, avec le projet de la vie apostolique et de la prédication aux fidèles, toujours eu la volonté de transmettre la parole sacrée. S'interroger sur la place du diable dans l'hagiographie dominicaine, c'est s'intéresser à la limite de cette parole. Le démon n'est-il pas présenté dans la Bible comme le maître du mensonge ce qui pourrait constituer l'exact inverse de la parole sacrée[6] ? Le diable pourtant, parfois doué d'un langage articulé, se charge aussi de proclamer la vérité de l'Église. Au cours des exorcismes, il est interrogé et sa prise de parole peut devenir un utile auxiliaire pour l'Église dans sa conquête de légitimité ou de reconnaissance face à des populations qui doutent et sont sensibles aux doctrines dualistes[7]. N'est-il pas, alors, un spectaculaire appui pour des adeptes de la prédication itinérante en terres cathares ? Ainsi, quel rôle le diable des récits hagiographiques dominicains peut-il avoir pour l'expression de la parole sacrée et, par conséquent, quel rôle occupe-t-il dans l'orientation pastorale de l'ordre ?

I. LA PLACE DU DÉMON DANS LES VIES DE DOMINIQUE

D'un récit à l'autre, les Vies de Dominique n'accordent pas la même place au démon. Cette inégalité a-t-elle un sens et est-elle signifiante d'une volonté de l'ordre dominicain de faire évoluer l'image de son fondateur ?

1. Le Libellus *de Jourdain de Saxe*

Premier hagiographe de Dominique, Jourdain de Saxe raconte dans son *Libellus de principiis ordinis praedicatorum* la vie du fondateur de l'ordre. Le texte aurait été rédigé selon la tradition historique en 1233 ou 1234, avant la canonisation de Dominique et au moment de la translation de son corps, lorsque le pape Grégoire IX ouvrit le procès de canonisation. Une étude du père Tugwell en modifie la datation aux années 1219-1221. Le *Libellus* aurait été écrit à Paris, au moment où Jourdain était maître ès arts et bachelier en théologie et il venait de faire profession[8]. Il se renseigne alors sur les premiers temps de la vie des frères auprès de Jean de Navarre, entré dans l'ordre en 1215. Que l'on retienne l'une ou l'autre des deux dates de rédaction, Jourdain écrit avant que la volonté pontificale ne se manifeste pour faire de Dominique un saint et il s'attache davantage à décrire celui, modeste, qui fonda la prédication itinérante dans le Sud-Ouest de la France pour ramener les fidèles égarés dans le giron de l'Église.

Dans l'ensemble de ce récit, Jourdain ne mentionne presque jamais le diable. Tout juste la tentation d'une femme au chapitre 50 de son livre évoque-t-elle un « instrument de Satan[9]. » Le projet de Jourdain de Saxe est moins de montrer Dominique en thaumaturge et en athlète du Christ sans cesse affronté au diable que de souligner sa vocation de prédicateur et sa stature de fondateur d'ordre. Mais le fait que le *Libellus* a été rédigé à partir des témoignages des

frères primitifs explique certainement la rareté des épisodes diaboliques. Les choix des chapitres et des hagiographes suivants permettent de le comprendre.

2. La Legenda *de Constantin d'Orvieto*

La *Légende* de Dominique par Constantin d'Orvieto raconte pour sa part plusieurs épisodes diaboliques. Chargé par le chapitre général de 1245 dirigé par Jean le Teutonique de reprendre la *Légende* de Pierre Ferrand et de lui ajouter des miracles provenant de diverses provinces de l'Ordre, les récits lui sont communiqués en mai 1246. Les miracles ont été repris et amplifiés par Constantin qui en a ajouté 45. La *Legenda* est approuvée en 1247, elle est ensuite reprise par Humbert de Romans qui entreprend une nouvelle révision en 1254[10].

Les interventions diaboliques sont évoquées par des témoignages issus de l'enquête menée dans la région de Toulouse, en vue de la canonisation de saint Dominique. La collection exigée par le pape Grégoire IX, était destinée à préparer le procès de canonisation en 1233. Elle comporte des échos bien différents selon les témoins. Les religieux n'attribuent à Dominique aucun miracle alors que ce sont les témoins languedociens qui déclarent l'avoir vu délivrer des démoniaques et guérir des malades. Non seulement le diable y est présent, mais des témoins relatent des exorcismes[11]. Un prêtre de la région de Toulouse atteste que, dans sa paroisse, un homme qui a été violemment tourmenté par le démon a été guéri par la prédication et la prière de Dominique[12]. Un autre miracle a lieu après la mort de Dominique qui confirme son pouvoir de thaumaturge. Ce sont les reliques du saint qui, cette fois-ci, guérissent un possédé, comme en témoigne un habitant de la région de Toulouse[13].

L'exorcisme avec l'étole en présence des reliques

Constantin évoque plusieurs confrontations de Dominique avec le diable. Il indique par exemple que frère Rainier a raconté, lors de l'un

de ses sermons, comment Dominique aurait guéri un possédé[14]. Il s'agit de Rainier Capocci, cistercien, un temps abbé de Trois-Fontaines, que Dominique a rencontré en Italie en 1216. Après sa mort, il fait peut-être partie des douze abbés de la prédication de Narbonnaise et, en 1227, il fonde le couvent des Prêcheurs à Viterbe[15]. L'autorité du personnage a pour but d'authentifier le récit qui va suivre.

Ce jour là, on présente à Dominique un possédé tourmenté par divers démons. Dominique pose d'abord l'étole autour de son propre cou puis autour de celui du démoniaque en la serrant. Il ordonne aux diables de ne plus le tourmenter. Les démons se mettent alors à crier et réclament de partir mais Dominique affirme qu'il ne les laissera pas quitter ce corps sans garants (*fideiussores*). Les démons lui demandent alors quels garants ils peuvent donner, eux qui sont sans mérites et Dominique évoque les martyrs dont les corps reposent dans cette église qui détient des reliques. Ainsi, les démons finissent par dire : « Voilà, même si nous sommes sans mérites, nous demandons que les saints martyrs soient nos garants ». Dominique leur demande un signe et ils affirment qu'ils feront bouger la châsse des martyrs en fuyant le possédé[16].

Demander aux démons de prendre les reliques des saints comme garants, terme qui relève du droit, implique leur soumission à l'autorité divine. Cette reconnaissance sous-entend, déjà, leur défaite. Un tel engagement ressemble aussi étrangement à une prestation de serment où les démons donnent leur parole de partir, en présence des reliques, conformément à de nombreux autres serments médiévaux[17]. Ici, le geste de poser l'étole autour du cou prélude à l'exorcisme. Il consiste à étrangler les démons qui sont dans le possédé tout en les obligeant à parler[18]. La parole que saint Dominique oppose au diable n'est ni une prière ni une formule liturgique mais l'ordre de partir, formule d'autorité par excellence et demande symbolique de soumission des démons aux saints. Dominique a exorcisé le diable par le geste – le dépôt de l'étole autour du cou –, la prestation de serment et la parole d'exorcisme. Il emporte la victoire sans difficulté.

La possession de Béné

Le second récit raconte le cas de Béné qui est tourmentée dans sa chair par le diable. Constantin d'Orvieto dit tenir ce récit de celle qui devint sœur Benoîte elle-même et qui affirme avoir rencontré saint Dominique à Florence au moment de son passage dans la ville, en novembre 1219[19]. Dominique l'exhorte à la pénitence, prie pour elle. L'attaque diabolique qui était jusqu'alors physique se transforme en attaque de l'âme et elle se manifeste par un retour à la tentation de la chair. Béné s'en remet à la volonté divine en en parlant de nouveau à Dominique qui lui confie qu'il va, lui-même, s'en remettre à Dieu : « Je demanderai donc au Seigneur, ma fille, qu'il te fasse ce qui lui semblera le plus utile à ton salut[20] ». Et Constantin d'Orvieto de conclure : « Il advint donc, peu de jour après, que l'esprit malin reçut derechef pouvoir sur le corps de la servante du Christ, afin que son âme fût sauve et que son épreuve, d'abord châtiment de la faute, devînt par la suite remède de vie et comble de mérite[21] ». Ainsi, Dominique propose-t-il une épreuve particulière à cette femme. Le diable reçoit pouvoir sur son corps : c'est comme si la possession devenait une épreuve physique contrôlée, une sorte d'ascèse ou de pénitence. Dominique inaugure un rapport nouveau au démon qui est contrôlé, utilisé pour accomplir une possession pénitentielle sur le corps d'une femme destinée à devenir dominicaine. Cette « possession contrôlée » n'a pas été unique dans le monde dominicain, nous le verrons ; son contrôle se fait par le conseil et la parole de Dominique.

Le chat diabolique de Fanjeaux

Dominique est aussi confronté à un chat diabolique au cours de sa prédication et plus précisément à l'occasion de la conversion de neuf femmes hérétiques dans le village de Fanjeaux. La construction du récit depuis le premier témoignage, jusqu'aux autres textes qui le mentionnent, a été étudiée par Jean-Claude Schmitt[22]. Je n'y reviendrai donc pas et je m'interrogerai plutôt sur le type de parole que

Dominique oppose au démon dans ces circonstances. Les différents récits expliquent que le futur saint, à Fanjeaux, montre à neuf femmes anciennement hérétiques le démon qui les a possédées.

D'après Bérangère, interrogée à Fanjeaux par des sous-commissaires envoyés depuis Toulouse en vue du procès pour la canonisation de Dominique, « le Bienheureux Dominique obligea neuf femmes converties de l'erreur à regarder le démon qui les avait possédées : celui-ci apparut sous la forme d'un chat dont les yeux, grands comme ceux d'un bœuf, semblaient les flammes d'un feu ; sa langue pendait d'un demi-pied et paraissait de feu, et il avait une queue longue d'une demi-coudée ; il atteignait certainement les dimensions d'un chien. Sur l'ordre du bienheureux, il s'enfuit à travers l'ouverture de la cheminée et disparut de leurs regards. Heureusement, le bienheureux Dominique leur avait recommandé de ne pas s'épouvanter, en leur annonçant qu'il allait leur montrer quel maître elles avaient servi...[23] »

Le récit de Constantin d'Orvieto dans la *Légende* est beaucoup plus long. Il reprend le témoignage précédent pour lui donner des développements nouveaux. Les femmes se présentent à Dominique et avouent s'être rendues compte de leur erreur à la suite de sa prédication : la parole du saint a eu l'effet d'un déclic pour elles. Ceux que Dominique appelle les hérétiques (*hereticos*), elles les appellent les « bons hommes » et elles demandent l'aide du saint pour revenir dans le giron de l'Église. Il leur indique que, confiant dans son Dieu, il va leur montrer à quel seigneur elles ont adhéré[24]. Si l'on se limite uniquement à la question de la parole opposée par saint Dominique au diable, on constate une étrange évocation diabolique. Dominique indique : « Dieu va vous montrer (*iam ostendet vobis*) quel seigneur vous avez servi » qui est suivi d'un surgissement du démon « *de medio sui* » du milieu d'eux[25]. Peut-on aller jusqu'à qualifier ce moment d'*incantatio* diabolique comme le fait Jean-Claude Schmitt et faire de Dominique une sorte de *nigromanticus* ? L'évocation diabolique par le saint est précédée d'une prière et l'apparition du démon n'est pas destinée à utiliser le diable comme une force occulte. Il semble plutôt que Dominique l'emploie à des fins pédagogiques.

Dans ce sens, l'intention de l'évocation ou de la suggestion donne un sens à la parole et au phénomène qui suit[26]. Ainsi, Dominique n'est pas un magicien mais il emploie le pouvoir de sa parole pour accomplir un prodige et faire apparaître un chat diabolique car disproportionné, effrayant et repoussant. Bien sûr, les frontières entre formules chrétiennes et pratiques magiques sont parfois floues mais le monde des magiciens est un univers établi, qui évolue et se transforme au cours du XIIIe siècle[27]. La version du récit proposée vers 1261 par Étienne de Bourbon dans son *Tractatus* qui est un recueil d'*exempla*, s'inspire d'un autre témoignage, celui du frère dominicain Romée de Livie, prieur du couvent de Lyon et provincial de Provence entre 1232 et 1236 qui lui-même dit l'avoir lu dans l'une des légendes du saint. Il diffère assez peu du précédent si ce n'est que le démon surgit cette fois-ci « du milieu d'elles », les neuf femmes converties[28]. La formule crée une proximité évidente entre les femmes et le démon. Cela n'enlève rien à la capacité de Dominique à le faire apparaître mais le prodige est démonstratif, il prouve le pouvoir du saint sur le démon, associé aux femmes, pour mieux le soumettre. Le miracle provoque leur conversion et semble même être à l'origine de la fondation du monastère de Prouille.

Alors, l'*evocatio* diabolique pourrait-elle être considérée comme un prolongement de la prédication ? Celle-ci a en effet permis aux neuf femmes de se rendre compte de leur erreur et l'évocation confirme et renforce de manière spectaculaire leur croyance. Cette présence forte du démon dans les différentes Légendes consacrées à saint Dominique se confirme dans d'autres récits comme celui de Gérard de Frachet.

3. Les Vitae Fratrum *de Gérard de Frachet*

Le chapitre général décide de la rédaction d'un recueil d'histoires dominicaines et c'est Gérard de Frachet qui est chargé de le faire en 1256. Il rend son texte trois ans plus tard. Dominique y est soumis aux assauts des démons qui ne cessent de tourmenter sa prière[29] : un

démon sous l'aspect d'un frère se place juste à côté de l'autel à plusieurs reprises pendant les prières nocturnes[30]. Il se présente comme un agent chargé de la discipline contre la mauvaise prière et les mauvais comportements. Face à un moine glouton, le diable affirme : « Je suis entré en lui car il l'a mérité en mangeant en cachette et sans limites la viande des malades et cela contre la recommandation de tes constitutions. Alors, le bienheureux Dominique dit : "Moi je t'absous, par l'autorité de Dieu, de ton péché. Et toi, démon, je t'ordonne au nom de Jésus Christ de partir de lui et de ne plus le tourmenter". Il fut immédiatement libéré.[31] » Voici la plus simple formulation de la parole sacrée : le saint absout le pécheur qui n'a pas respecté sa règle et se contente de formuler un ordre simple pour que le démon soit expulsé. Mais le démon l'a aidé à accomplir un retour à la discipline dans son ordre.

4. *Le surgissement du démon dans l'hagiographie de Dominique*

Ainsi, tout se passe comme si, dans la première partie de la légende écrite de Dominique, le diable n'avait aucune place. Ce n'est que dans un deuxième temps, à partir de l'enquête en vue du procès et de la canonisation puis de la *Légende* de Constantin d'Orvieto et celle d'Humbert de Romans, qu'une place est attribuée au démon dans l'hagiographie. Constantin, Humbert et Gérard de Frachet étaient-ils plus sensibles à une sainteté thaumaturgique qu'au premier modèle de l'hagiographie de Dominique avant tout fait d'apostolat et de prédication ? Répondent-ils à une orientation nouvelle du chapitre de Bologne qui, sous l'impulsion de Grégoire IX, souhaite compléter la figure évangélique de Dominique ? Faut-il attribuer cette présence du diable à la collecte de nouveaux témoignages ? Il y a probablement un peu de tout cela. Comme le souligne André Vauchez à propos de la sainteté de ce début du XIIIe siècle, « pour vaincre les doctrines dualistes et démontrer aux masses la supériorité de l'orthodoxie, l'Église a eu dans les deux premiers tiers du XIIIe siècle un besoin vital de perfection chrétienne. Aussi a-t-elle fait

appel au témoignage des saints récents pour combattre l'influence des *boni homines* auxquels leur vie simple et leur morale austère valaient un grand prestige dans l'opinion.[32] » Les épisodes diaboliques, voire une certaine maîtrise du diable allaient aussi dans le sens de la conversion des personnes gagnées par les doctrines dualistes. Ainsi, dans la *Légende* de Constantin d'Orvieto, Dominique est confronté au diable à plusieurs reprises. Il lui oppose des gestes liturgiques, l'ordre de partir à la manière du Christ, tout en imposant un serment de soumission aux démons. La parole dominicaine est aussi une prière et une parole de réconfort pour celle qui se pense possédée. Mais Dominique peut aller plus loin dans ses ordres donnés au démon : il impose le diable comme une épreuve à Béné et il convoque le chat des hérétiques. Il semble que, dans le récit de Constantin, Dominique est parfois capable de maîtriser le diable en entretenant une étrange familiarité avec lui. Tous ces récits, nouveaux dans une littérature hagiographique pourtant très stéréotypée, sont autant de scènes destinées à frapper les esprits des déviants souvent placés dans un « entre-deux » des croyances.

II. APRÈS LA MORT DE DOMINIQUE : LE DÉVELOPPEMENT DES TOURMENTS DIABOLIQUES

Lors du procès de canonisation, un témoin raconte ce que Dominique aurait dit au frère Étienne en le vêtant : « Je te donne les armes avec lesquelles, ta vie durant, tu devras combattre le diable.[33] » Ainsi, le combat contre le démon inauguré par le saint se prolonge-t-il dans la vie de ses frères.

1. Jourdain de Saxe face aux démons

C'est comme si, dès le premier récit fait par Jourdain de Saxe après la mort de saint Dominique, le combat contre le diable devenait une action quotidienne[34]. Le *Libellus* montre aux chapitres 110 à 119 un frère nommé Bernard de Bologne aux prises avec le démon. Il est agité de fureurs qui troublent le collège des frères et Jourdain présente cet épisode comme une épreuve destinée à éprouver leur patience[35]. Bernard de Bologne avait accepté, à titre de pénitence, un peu comme le raconte Constantin d'Orvieto à propos de sœur Béné, de devenir possédé.

> « Or, il lui venait assez souvent à la pensée que Dieu lui proposait d'accepter l'épreuve de quelque obsession démoniaque ; mais son esprit en demeurait frappé d'horreur et il n'y pouvait consentir. Après bien des délibérations cependant, un jour qu'il ressentait plus grièvement l'indignité de ses offenses, il accepta en lui-même, me raconta-t-il que son corps fût livré au démon à titre de purification[36]. »

Ainsi, un moine semble contrôler le diable en guise de pénitence[37]. La possession de Bernard de Bologne se traduit par le fait qu'il tient des propos savants. Ce diable lettré est aussi un prédicateur qui sait émouvoir son public. Et il propose à Jourdain de Saxe un marché par lequel Jourdain cesserait de prêcher et lui de tenter les frères. Ce que révèle Jourdain est aussi évoqué par Thomas de Cantimpré. Selon lui, le pacte fut même conclu avant d'être dénoncé :

> « Au moment où maître Jourdain avait amené beaucoup de clercs lettrés à se convertir à la vie religieuse et les avait reçus dans l'ordre à Bologne, beaucoup d'entre eux étaient tentés par de puissantes impulsions venues des démons et pour cette raison le maître menait une contre-attaque à force de prières extraordinairement insistantes. C'est ainsi qu'un jour le démon lui dit à haute voix : "Ordonne à tes frères, lui dit-il, de cesser de prêcher et d'entendre les confessions et moi, de mon côté, j'amènerai mes compagnons à renoncer à toute tentation et à toute lutte en direction de tes frères". Le maître donna son consentement à titre temporaire et obtint le résultat promis. Mais peu de jours plus tard, la parole

> suivante fut adressée au maître au cours de sa prière : "Qu'as-tu donc voulu faire en concluant un pacte avec la mort ? Que les frères, bien plutôt, ou bien s'adonnent à la prière ou bien s'appliquent à instruire et à sauver leur prochain, et alors, sans aucun doute, les tentations des démons seront repoussées grâce à l'insistance d'une prière attentive et pure". Aussitôt que le maître eut donné cette indication en chapitre à ses frères et que ceux-ci eurent appliqué ses ordres avec une admirable ferveur spirituelle, la puissance des démons en fut affaiblie et l'ensemble des frères, dans une admirable ferveur spirituelle jouirent de la paix à l'abri de toutes les tentations[38]. »

L'existence d'un pacte conclu avec le diable, au sein même du couvent, dans ces premières années de la vie de l'ordre, ne manque pas de surprendre même s'il est immédiatement condamné. Il rappelle le célèbre pacte que Théophile passa avec le diable et que Gautier de Coinci a raconté dans les années 1220[39]. Mais le pacte contracté par Jourdain n'est pas faustien, il est disciplinaire et le maître général le renie presque aussitôt. Il rappelle la capacité de Dominique à contrôler le démon, à l'évoquer. Mais les attaques des diables contre Jourdain sont beaucoup plus violentes que celles dont est victime Dominique.

Les relations de Jourdain de Saxe sont entachées de cette parole donnée puis reprise car le démon réitère ses suggestions et prouve par sa perversité combien il connaît l'âme humaine et celle de celui qui succède à Dominique à la tête de l'ordre en 1222. Il flatte Jourdain en répandant l'odeur de sainteté et le plonge dans une profonde perplexité. Une fois assuré, par la prière, de l'illusion diabolique, le possédé revient à ses propos orduriers. Il n'en est cependant pas fini des persécutions du diable contre Jourdain. Le démon tente de le détourner de la prédication[40]. Un frère convers cherche à l'égorger à l'heure de la sieste selon le récit de Thomas de Cantimpré[41]. Un jeune homme tente de l'empoisonner à Besançon[42]. Durant une maladie, le diable lui demande de s'abstenir de la nourriture en modèle pour les frères. Mais sa maladie s'aggrave tellement qu'il en meurt presque[43].

2. Le diable omniprésent dans le monastère

Le trouble est semé au sein du monastère. Le possédé criant ne se contente pas d'être une nuisance sonore pour les frères, il amène Jourdain de Saxe au bout de lui-même, à la limite de la soumission. Cette situation imposée au maître général de l'ordre ressemble à une mise à l'épreuve de l'ordre tout entier. La menace de la division, le risque du pacte passé avec le diable sont, quelques temps après la mort de Dominique, un danger réel. Jourdain exprime-t-il le sentiment d'une fragilité dans sa fonction ou de son ordre lui-même en évoquant ces épisodes diaboliques ? La division est néanmoins immédiatement suivie de la réunion de l'ensemble de l'ordre par l'institution du chant de l'antienne *Salve Regina* chaque soir après Complies[44]. C'est la Vierge qui est appelée au secours dans cette prière et Humbert de Romans, dans sa présentation de la Règle, souligne la place occupée par la Vierge dans la foi dominicaine[45]. C'est comme si l'ensemble des frères et l'ordre tout entier, avec l'épreuve de la possession de Bernard de Bologne, avaient connu un tel péril que le retour à une liturgie renouvelée créait une unité revivifiée.

Les premiers frères subissent néanmoins, comme Jourdain, la persécution diabolique. La dernière partie du livre de Gérard de Frachet en regorge d'exemples. Ainsi, le frère en prière devant l'autel de Bologne est tiré par le pied jusqu'au milieu de l'église, l'eau bénite est projetée sur lui, il est amené devant l'autel de Nicolas mais n'est libéré du diable qu'après s'être confessé[46]. Un autre frère qui croit s'être pleinement confessé voit le diable en rêve qui lui annonce avoir en sa possession une charte sur laquelle figure un péché non avoué. Il s'en libère en le confessant[47]. Dans le chapitre quinze, le diable s'affronte aux frères dominicains et leur affirme : « Votre ordre est notre confusion[48]». Il se plaint de la prédication et avoue les attaques des démons contre les frères[49]. Lorsque les frères prêcheurs approchent un lieu pour construire leur monastère à Florence, les démons se mettent à hurler à leur arrivée[50]. Dans le couvent de Viterbe, un moine qui est en train de prier dans l'église voit le diable venir à lui sous la forme d'une ombre affreuse. Ce n'est que dans la

salle du chapitre du couvent qu'il trouve la paix[51]. Les attaques ne sont pas seulement spirituelles, elles sont presque toujours physiques : un frère qui ne se réveille pas pour matines est battu à mort[52].

La prolifération des affrontements au diable dans ces récits rappelle les Vies des Pères du désert. Ainsi Alain Boureau a montré comment les Vies d'Antoine et de Dominique se superposent. Tous deux poursuivent l'hérésie[53], tous deux affrontent le diable dans un combat violent, comme le montre l'exemple du jet de pierre sur Dominique[54]. De la même manière, le combat saint des frères consiste à résister aux tentations « qui donnent toutes à l'individu une mauvaise indépendance par rapport au groupe[55] ». L'affrontement avec le diable et surtout les tentations expriment le risque constant de tomber hors de l'ordre et du sacré mais l'antidote à la tentation est constitué du « mur des paroles confraternelles ». Particulièrement lors de ces affrontements mais aussi tout au long de la vie des frères, la parole est mise en scène et sacralisée. « Les mots les plus humbles passent toujours par le relais de l'écoute et du récit d'un autre frère ou par la tribune d'un chapitre général ou d'une assemblée de quelques frères » (...) « l'individu saint constitue l'accent singulier d'une parole universelle.[56] »

Ainsi, l'hagiographie dominicaine ne se contente pas de réactualiser le combat contre le diable comme un *topos* de la littérature religieuse. Ces livres, tous commandés par le chapitre général, sont une émanation de la spiritualité de l'ordre qui voue un culte à la parole des frères purifiée par l'épreuve du diable et qui en sort renforcée. Le combat contre le diable correspond à un moment de régénération nécessaire à la lutte contre les hérétiques.

III. PIERRE DE VÉRONE, MARTYR ET INQUISITEUR

La vie de Pierre de Vérone[57], inquisiteur assassiné en 1252 et canonisé l'année suivante réunit plusieurs éléments de la lutte contre

le diable dans les différentes formes qu'elle a prise dans le monde dominicain et particulièrement celle du combat contre les déviants. Sa Vie a été écrite par Thomas Agni de Lentino, patriarche de Jérusalem. Commandée par l'ordre, la présence de la *Vita* est rendue obligatoire dans les couvents dominicains en 1275 et elle est partiellement reprise par Jacques de Voragine dans sa *Légende dorée*[58].

Entré au couvent de Milan vers 1232, Pierre a mené une carrière de prédicateur itinérant puis est nommé inquisiteur pour les diocèses de Milan et Côme par le pape Innocent IV. Les tribunaux d'Inquisition nés vers 1230 en vue de lutter contre les hérésies furent rapidement confiés à des dominicains et parfois à des franciscains. Thomas Agni de Lentino ne manque pas de souligner que cette vocation d'inquisiteur est tournée contre le diable :

> « Or à l'époque où, en Lombardie, sévissait le fléau de l'hérésie, qui avait déjà gagné bon nombre de cités, le pontife suprême délégua dans les différentes parties de la province de Lombardie divers inquisiteurs issus de l'ordre des prêcheurs, pour éliminer cette infection diabolique. Et comme à Milan résidaient des hérétiques non seulement nombreux, mais aussi importants par leur puissance séculière, d'une langue acérée par une éloquence fallacieuse, et pleins d'une science diabolique, le pontife suprême, sachant et comprenant que saint Pierre était un homme magnanime, que n'impressionnait pas le nombre des ennemis, remarquant aussi son courage inébranlable qui le gardait de céder en rien à la puissance du camp adverse, apprenant encore sa facilité de parole – grâce à laquelle il lui serait aisé de déjouer les sophismes des hérétiques –, n'ignorant pas enfin la perfection de sa formation dans la science divine, grâce à quoi il pourrait confondre par le raisonnement les arguments inconsistants des hérétiques – le pontife suprême, donc, l'institua comme valeureux athlète de la foi, guerrier infatigable du Seigneur, et le nomma comme son inquisiteur à Milan et en son comté, et lui concéda la puissance plénière[59]. »

La lutte contre les hérétiques est associée au combat contre le diable. En tant que dominicain, Pierre a les qualités requises pour triompher des déviants car, en dehors de sa force personnelle, il a une

« facilité de parole » rendue plus efficace encore par ses études accomplies à Bologne[60]. Lui-même redoutable polémiste et maître du mensonge, le diable ne se bat-il pas avant tout sur le terrain de la parole ? Quant à ses tenants, Thomas Agni de Lentino évoque leur « langue acérée » et leur « parole fallacieuse ». Ainsi, l'Inquisition se présente-t-elle comme un affrontement entre la parole de Dieu et celle du diable. L'un des miracles de la *Vita* raconte comment, face à la finesse et à la subtilité d'un hérétique, Pierre se retire pour prier dans un oratoire voisin. Durant son oraison, il demande le retour de l'hérétique à la vérité ou sa punition par le mutisme. Le miracle est exaucé car l'hérétique devient muet quand il affronte le saint[61]. Le saint inquisiteur fait taire le démon dans ce miracle. Ceci fait écho à un épisode que Thomas Agni de Lentino raconte au tout début de la *Vita*. Alors que Pierre prêche sur l'ancienne place de la ville de Florence, un démon, sous la forme d'un cheval noir, se précipite sur lui. La supercherie diabolique apparaît au grand jour quand le saint fait le signe de la croix qui provoque sa disparition[62]. Ainsi, le diable a-t-il tenté de faire taire Pierre et de mettre fin à la prédication mais il n'y est pas parvenu. La parole sacrée telle que saint Dominique l'a inaugurée selon les récits de ses hagiographes se prolonge ainsi dans celle de Pierre qui fut à la fois un martyr des hérétiques mais aussi un grand triomphateur de la foi. Car comme la prédication de Dominique a permis de ramener les neuf femmes de Fanjeaux dans le giron de l'Église, de même, la parole de Pierre convainc les hérétiques.

Ils sont systématiquement présentés dans la Vie de Pierre comme des envoyés de Satan et commettant des actes relevant de son influence. Lors de l'un des épisodes de la Vie de Pierre, un « nigromancien hérétique » affirme faire apparaître la Vierge et s'attire la crédulité des « bons hommes ». Pierre décide de les convier dans l'église afin de soumettre le prodige de ces apparitions à l'épreuve de l'hostie. Face au vrai Christ dans l'hostie, les apparitions cessent et la séduction diabolique est dénoncée[63]. Après sa mort, de nombreux autres miracles attestent son pouvoir de thaumaturge et sa puissance contre le démon ce qui est à la fois une façon de démontrer sa *virtus* et de valider l'institution divine de l'Inquisition[64]. Ainsi, une femme

possédée durant quatorze ans se présente à un prêtre en avouant son mal. Le clerc apporte un livre qui comporte les formules d'exorcisme et une étole comme l'avait fait saint Dominique, en la cachant. Comme les formules du prêtre n'ont aucun effet, elle se tourne vers saint Pierre qui réclame sa patience et sa guérison a lieu plus tard, sur le tombeau du saint[65]. Les exorcismes après sa mort concernent aussi, toujours, des hérétiques.

> « Une femme de Bérégno, nommée Verbona, avait été tourmentée durant six ans par les démons et on la conduisit devant le tombeau de saint Pierre. On dut s'y prendre à plusieurs pour la maintenir, avec bien du mal, et parmi les hommes qui s'y employaient se trouvait un partisan des hérétiques un certain Conrad, originaire de Landriano, qui n'était venu que pour railler les miracles de saint Pierre. Tandis qu'il tenait la femme avec les autres, les démons lui dirent par la bouche de la femme : "Pourquoi nous tiens-tu ? N'es-tu pas des nôtres ? Ne t'avons-nous pas porté dans tel et tel lieu où tu as perpétré tel homicide ? Et dans tel et tel autre, où tu as commis telle horreur ?" Et comme ils lui énuméraient nombre de péchés que lui seul pouvait connaître, il fut saisi d'une peur violente. Puis les démons écorchèrent le cou et la poitrine de la femme, avant de s'en aller en la laissant à demi-morte. Mais peu après elle se leva guérie. Conrad fut stupéfié par ce spectacle et se convertit à la foi catholique[66]. »

Comme souvent dans les épisodes de possession, le démoniaque est celui qui révèle les péchés. Ici, l'hérétique se double d'un criminel qui commet des « horreurs ». Le mot est vague mais démontre que Conrad est lié au diable à la fois dans ses actions et dans ses croyances. C'est la révélation de ces péchés cachés et la vue du supplice infligé à Verbona qui provoque la conversion de Conrad. L'exorcisme de la femme se double donc d'un miracle non moins impressionnant pour les fidèles : la conversion d'un hérétique notoire. Ce n'est pas tout à fait la parole liturgique qui est à l'origine du miracle mais celle du diable. Elle est toujours convoquée dans les exorcismes racontés dans les récits hagiographiques qui sont souvent des scènes théâtrales qui donnent la parole au démon. Il fait son œuvre

de vérité au service de l'Église en révélant les secrets et en faisant éclater au grand jour la *virtus* de saint Pierre qui lutte en même temps contre le diable et les hérétiques.

De fait, Pierre de Vérone, même si sa Vie ne mentionne pas des tourments imposés par le diable, est spécialisé par ses fonctions de prédicateur et d'inquisiteur dans le combat contre lui. C'est comme si, après les tourments subis dans les monastères, la force des dominicains s'était tournée contre ce fauteur de trouble incarné dans le monde par les « déviants ».

CONCLUSION

Ainsi, le diable dans l'hagiographie dominicaine, et plus que toute autre, ressemble à un aiguillon destiné à ramener les frères vers l'exercice de la parole de Dieu et à les aider dans leur combat contre les hérésies. Au sein du monastère, le diable est là, sans cesse, pour rappeler les frères à leurs obligations que sont le silence, la prière et la confession. Il est un gardien de la discipline qui les pousse à l'excellence. Dans le monde, la prière, la prédication et, dans certains cas, l'exorcisme sont les différentes formes prises par la parole sacrée pour venir à bout du démon. Le personnage intervient souvent à point nommé pour démontrer l'efficacité de la parole du saint, de sa prière et de ses gestes. Il est une sorte d'auxiliaire qui redouble par sa présence ambiguë la *virtus* du saint. Mais c'est dans la Vie de Pierre de Vérone que la lutte menée traditionnellement déjà par les frères dans les monastères contre le diable, et par Dominique dans le monde, devient le cœur de l'action de l'Inquisition. Dans une troublante fusion, l'action de l'Inquisition se fait lutte contre le diable et exorcisme les déviants.

Bien plus tard, en 1457, l'inquisiteur dominicain Nicolas Jacquier relate dans son *De calcatione demonum seu malignorum spirituum* le cas de femmes possédées à Saint-Galmier qui avouent, lors de leur

exorcisme, être des sorcières hérétiques[67]. Il apparaît donc que la lutte contre les hérétiques désignés sous la forme de démons se prolonge dans celle contre les sorcières et il s'avère que les frères dominicains deviennent les spécialistes de cette lutte dans le cadre de l'Inquisition. Ainsi, cette lecture vise à réévaluer la place du diable dans l'orientation pastorale de l'ordre de saint Dominique[68]. Non que le démon puisse expliquer l'engagement de Dominique contre les déviants à lui seul, mais sa soudaine irruption dans son récit hagiographique ainsi que dans celui de son ordre signe la volonté des instances dominicaines de faire de Dominique un étendard contre le diable. Celui-ci semble être là pour poser les limites de la parole divine – comme un mur pose les limites de l'espace sacré –, pour mieux la circonscrire et pour en faire apparaître tout l'éclat. Pour reprendre la parole du diable lui-même, « votre ordre sera notre confusion[69] ».

Notes

Sigles et abréviations

Sources

- *Acta canon.* : *Acta canonizationis S. Dominici*, A. Walz (éd.), Rome (MOFPH 16), 1935, p. 91-194.
- Constantin d'Orvieto, *Legenda* : Constantin d'Orvieto, *Legenda Constantini Urbevetani*, D. H. C. Scheeben (éd.), Rome (MOFPH 16), 1935, p. 263-352.
- Étienne de Bourbon, *Tractatus de diversis materiis* : Étienne de Bourbon, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* I, J. Berlioz (éd .), Turnhout : Brepols (*CCCM* 124), 2002.
- Humbert de Romans, *Legenda* : Humbert de Romans, *Legenda Humberti de Romanis*, R. P. A. Walz (éd.), Rome, 1935 (MOFPH 16), p. 355-433.
- Gérard de Frachet, *Vitae fratrum* : Gérard de Frachet, *Vitae fratrum ordinis praedicatorum*, B. M. Reichert (éd.), Louvain (MOFPH 1), 1896.
- Jacques de Voragine, *Légende dorée* : Jacques de Voragine, *La légende dorée*, A. Boureau (trad. et éd.), Paris : Gallimard, 2004.
- Jourdain de Saxe, *Libellus* : Jourdain de Saxe, *Libellus de principiis ordinis praedicatorum*, D. H. C. Scheeben (éd.), Rome (MOFPH 16), 1935, p. 1-88.

- Thomas de Lentino, *Vita Petri* : Thomas Agni de Lentino, *Vita Petri Martyris*, *AASS* avril, t. III, p. 694-727.
- Thomas de Cantimpré, *Bonum* : Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de apibus*, Colvenere (éd.), Douai, 1627.

Travaux

- Boureau, « *Vitae fratrum, vitae patrum* » : A. Boureau, « *Vitae fratrum, vitae patrum*. L'Ordre dominicain et le modèle des Pères du désert au XIIIe siècle », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 99, 1987, p. 79-100.
- Caldwell, « Peter Martyr » : C. Caldwell, « Peter Martyr : the Inquisitor as Saint », *Comitatus*, 31, 2000, p. 137-173.
- Chave-Mahir, *L'exorcisme* : F. Chave-Mahir, *L'exorcisme des possédés dans l'Église d'Occident, Xe-XIVe siècle*, Turnhout : Brepols (Collection Bibliothèque d'Histoire du Christianisme 10), 2011.
- Prudlo, *The Martyred Inquisitor* : D. Prudlo, *The Martyred Inquisitor. The Life and Cult of Peter of Verona (+1252)*, Aldershot : Hampshire, 2008.
- ÉFR : École française de Rome.
- Schmitt, « La parole » : J.-C. Schmitt, « La parole apprivoisée », dans *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris : Gallimard, 2001.
- Vauchez, *La sainteté* : A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome : ÉFR, 1988.
- Vicaire, *Histoire* : H.-M. Vicaire, *Histoire de saint Dominique*, Paris : Cerf, 2004.
- Vicaire, *Saint Dominique et ses frères* : H.-M. Vicaire, *Saint Dominique et ses frères. Évangile ou croisade ?* Paris : Cerf, 1967.

[1] '*Quanta inobediencia ista est. Iam tociens dixi, quod nullus remaneret et te iam tercio deprehendi*'. *Tunc ille cachinnans*, '*modo*', *inquit*, '*te feci silencium frangere*'. *Cuius vir sanctus deprehendens astucias audacter respondit* : '*Noli letari, miser, de eo, quod tibi non proderit ; quoniam ego super silencium sum, et possum, cum michi viderit loqui*'. *Ad quod ille confusus recessit* (Gérard de Frachet, *Vitae fratrum*, c. 15, 78). – **[2]** *Hinc ad locutorium ductus, respondit cachinnans* : '*Hic locus est totus meus* ; *hic veniunt risus, hic rumores et verba proferuntur in ventum*' (*Ibid.*, c. 16, 78). – **[3]** *Hic locus michi infernus est ; et quidquid lucror alibi, hic totum perdo ; nam hic monentur, hic confitentur, hic accusantur, hic verberantur, hic absolvuntur ; unde hanc domum super omnes detestor* (*Ibid.*, c. 16, 78-79). – **[4]** Voir la liste des sources. – **[5]** Dans ses nombreux travaux sur saint Dominique, le Père Humbert-Marie Vicaire ne mentionne pas les épisodes diaboliques évoqués dans les différentes traditions hagiographiques, voir : Vicaire, *Histoire* ; Id., *Saint Dominique et ses frères* et Id., *Les Prêcheurs et la vie religieuse des pays d'Oc au XIIIe siècle*, Toulouse : Privat, 1998. Jean-Claude Schmitt a, pour

sa part, étudié plus particulièrement l'exemple du chat diabolique de Fanjeaux (Schmitt, « La parole »). – **[6]** Jn, 8, 44. Voir A. Wénin, « Satan ou l'adversaire de l'alliance. Le serpent, père du mensonge », *Figures de Satan*, *Graphè*, 9, 2000, 23-44. – **[7]** Sur la dénomination de la dissidence religieuse, voir : J.-L. Biget « "Les Albigeois", remarques sur une dénomination », dans *Inventer l'hérésie ?*, M. Zerner (dir.), Nice : Z'Éditions, 1998, 219-255. – **[8]** R. P. Tugwell, « Notes on the life of saint Dominic, V : the dating of Jordan's *Libellus* », *Archivum fratrum Praedicatorum*, 68, 1998, 5-33. – **[9]** Jourdain de Saxe, *Libellus*, c. 50 (éd. Dans Vicaire, *Saint Dominique et ses frères*, 90). – **[10]** Les passages repris dans la version de Humbert de Romans sont cités en note. – **[11]** Vauchez, *La sainteté*, 398 ; voir aussi : (…) *vidit demoniacam a demonio liberatam in Fano Iovis mediantibus orationibus beati Dominici* (*Acta canon.*, 185). – **[12]** (…) *quod in sua parrochia homo fuerat, qui male dudum a demonio vexabatur. Cum autem causa predicationis illuc vir Dei Dominicus advenisset, oratione sua et demonem expulit et hominem liberavit* (Constantin d'Orvieto, *Legenda*, 47, 319 ; Humbert de Romans, *Legenda*, 51, 408). – **[13]** *De villa Ticha vir quidam, Bulchum nomine, tanta cordis vesania vexabatur, quod in omnes homines, quos habebat obviam, quasi canis rabidus insurgebat et fere nihil comedens die noctuque agitatus furiis ferebatur. Hic ad reliquias ductus beati Dominici ad earum tactum sane mentis statim compos effectus est, rationi pristine restitutus* (Constantin d'Orvieto, *Legenda*, 89, 346). – **[14]** *Nec defuit viro Dei Dominico ad assertionem sanctitatis ipsius virtus altissimi etiam in demonibus effugandis. Sicut enim etiam dominus Reynerius venerabilis cardinalis in eodem sermone ad fratres coram omnibus supradictis fidei quidem attestatione narravit* (…) (Constantin d'Orvieto, *Legenda*, 45, 317 ; voir aussi Humbert de Romans, *Legenda*, 49, 406-407). – **[15]** Vicaire, *Histoire*, 230, 633. – **[16]** (…) *quadam die viro Dei Dominico in quadam ecclesia constituto accidit sibi quendam obsessum diversis demonibus presentari. Qui accepta stola prius ad collum proprium posuit, deinde eadem collum cinxit demoniaci, mandans illis, ut de cetero illum hominem non vexarent. Ipsi vero in eiusdem obsessi corpore torqueri statim ceperunt fortiter et clamare* : '*Permitte nos exire. Quare nos hic cruciari compellis* ?' *At ille* : '*Non dimitto vos*', *inquit*, '*nisi mihi fideiussores dederitis, quod huc ultra nequaquam de cetero redeatis*'. '*Quos*', *inquiunt illi*, '*fideiussores possumus tibi dare* ?' *Et ille* : '*Sanctos martyres, quorum corpora in hac ecclesia requiescunt*'. *Qui dixerunt* : '*Non possumus quia nostra merita contradicunt*'. '*Opertet*', *inquit*, '*vos dare, alioquin a cruciatu hoc nequaquam liberos vos dimittam*'. *Tunc illi responderunt ad hoc se daturos operam prout possent, et interiecto modico intervallo dixerunt* : '*Ecce, impetravimus, licet immeriti, quod sancti martyres fideiusserunt pro nobis*'. '*Quod signum*', *ait*, '*quia hoc verum sit, datis, mihi* ?' *Qui dixerunt* : '*Eatis ad capsam, in qua sunt recondita capita martyrum, et eam invenietis inversam*'. *Mira res divinis prorsus ascribenda prodigiis ; quaesitum est et ita inventum per omnia, sicut illi fuerant postestati* (Constantin d'Orvieto, *Legenda*, 45, 317 ; voir aussi Humbert de Romans, *Legenda*, 49, 406-

407). – **[17]** Le fait de jurer sur les reliques renvoie au modèle paradigmatique du serment médiéval. Cela rappelle aussi l'étymologie du mot exorcisme qui, selon son acception grecque signifie « obliger quelqu'un à accomplir une action en lui faisant prêter serment » (voir Chave-Mahir, *L'exorcisme*, 14). – **[18]** Voir Norbert de Xanten qui exorcise muni de son étole ou Hildegarde de Bingen qui recommande aux prêtres exorcistes de la porter (*Ibid.*, 155). – **[19]** Sur la rencontre entre Dominique et Béné future sœur Benoîte, voir Vicaire, *Histoire*, 529, 563. – **[20]** '*Rogabo*', *inquit*, '*igitur, dominum, filia, ut tibi fiat, quod saluti tue magis videri expedire*' (Constantin d'Orvieto, *Legenda*, 46, 318 ; voir aussi Humbert de Romans, *Legenda*, 50, 408). – **[21]** *Unde factum est, ut non post multos dies malignus spiritus super corpus ancille Christi iterato postestatem acciperet, quatenus anima salva permaneret et vexatio, que prius pena culpe extitit, postmodum fieret conversationis remedium et cumulus meritorum* (Constantin d'Orvieto, *Legenda*, 46, 318 ; voir aussi Humbert de Romans, *Legenda*, 50, 408). – **[22]** Dans cet article (Schmitt, « La parole »), Jean-Claude Schmitt montre comment différents niveaux de culture et d'intérêts apparaissent à travers les récits de l'apparition de ce chat diabolique. Ainsi, le récit de Bérangère simple témoin interrogée à Fanjeaux à l'occasion de la préparation du procès de canonisation (1233), montre un chat effrayant, certes, mais assez classique. Dans les versions plus tardives – la *Légende* de Constantin d'Orvieto (1246-1248) ou celle de Humbert de Romans (1254), Étienne de Bourbon dans son *Tractatus de diversis materiis* (1261) – l'obscénité du chat renvoie à l'univers de la littérature polémique anti-cathare. Sur la figure du chat hérétique, voir B. U. Hergemöller, *Krötenkuss und schwarzer Kater. Ketzer, Götzendienst und Unsucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts*, Warendorf : Fahlsbuch Verlag, 1996. Sur la construction des discours anti-cathares : U. Brunn, *Des contestataires aux « cathares ». Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 2006 et sur le chat : L. Bobis, *Une histoire du chat de l'Antiquité à nos jours*, Paris : Seuil, 2000, 194, 201. – **[23]** *Berengaria iurata, dixit quod oculis vidit et auribus audivit, quando beatus Dominicus precepit novem mulieribus ab errore conversis prospicere in demonium qui eas possederat in specie catti, cuius oculi erant quasi bovis et etiam velut flamma ignis, et linguam per dimidium pedem extrahentem quasi ignem et caudam quasi dimidiam branchiam habentem, et magnum quasi unum canem, et ad preceptum ipsius per foramen corde campane exivit, et ab oculis eorum evanuit. Tamen primo predixerat eis, quod non timerent, quia ipse ostenderet eis qui Domino servierant* (*Acta canon.*, 186 et traduction, Schmitt, « La parole », 186-187). – **[24]** *Tunc vir Dei, stans aliquamdiu et intra semetipsum orans, post aliquantulum dixit eis : 'Constantes estote et exspectate intrepide ; confido in domino Deo meo, quod ipse, qui neminem vult perire, iam ostendet vobis, quali domino hactenus adhesistis'. Statimque viderunt de medio sui cattum unum teterrimum prosilire, qui magni canis proferens quantitatem, habebat grossos oculos et flammantes, linguam longam*

latamque atque sanguinolentam et protractam usque ad umbilicum, caudam vero habens curtam sursumque protensam, posteriorum turpitudinem quocunque se verteret ostendebat, de quibus fetor intolerabilis exhalabat. Cumque circa matronas illas se per horam aliquam huc illuc vertisset, ad cordam, ex qua campana pendebat, exsiliens et per eam usque ad superiora conscedens, tandem per campanile lapsus disparuit, feda post se vestigia derelinquens. Conversus autem ad matronas illas vir Dei Dominicus et consolans eas : 'Ecce', inquit, 'per hoc, quod coram nostris oculis faciente Deo figurative comparuit, potestis advertere, qualis est ille, cui hactenus sequentes hereticos servivistis (Constantin d'Orvieto, *Legenda*, 49, 320, voir le même récit dans Humbert de Romans, *Legenda*, 52, 409). – **[25]** Et non « du milieu du saint lui-même » comme le traduit J.-C. Schmitt (Schmitt, « La parole », 197). – **[26]** Sur l'importance de l'intention dans les formules sacramentelles et dans les différents types de prises de parole, voir I. Rosier, *La parole comme acte. Signe, rituel, sacré*, Paris : Seuil, 2004. – **[27]** Voir R. Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge : Cambridge University Press, 1989 ; J.-P. Boudet, *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XIIe-XVe siècle)*, Paris : Publications de la Sorbonne, 2004. – **[28]** *Tunc, cum aliquamdiu apud se orasset, ait eis : 'Sate intrepide ; ostendet vobis Dominus cui domino hactenus servivistis'. Et hiis dictis, catus teterrimus in medio earum prosiliit, habens quantitatem unius magni canis, et oculos grossos et flammantes, linguam latam et longam et sanguinolentam et protractam usque ad umbilicum, caudam curtam sursum protensam ; posteriorum turpitudinem, quocumque se verteret, ostendebat : de quibus fetor intolerabilis exhalabat* (Étienne de Bourbon, *Tractatus de diversis materiis*, 165-166). La version de Vincent de Beauvais revient à la formule employée à la fois par Constantin d'Orvieto et Humbert de Romans, *de medio sui* (*Speculum historiale*, 30, 76, Douai, 1624, 1259). – **[29]** *Cumque vir sanctus immobilis in oracione persisteret, dyabolus mox voce terribili eiulans confusus abcessit* (Gérard de Frachet, *Vitae fratrum*, 14, 77). – **[30]** *Ibid.*, 15, 78. – **[31]** *'Intravi in eum, quia meruit ; nam carnes infirmorum occulte et sine licentia comedebat contra ordinacionem constitucionum tuarum.' Tunc beatus Dominicus ait : 'Ego auctoritate Dei absolvo eum a peccato quod fecit. Tibi autem, demon, precipio in nomine domini Ihesu Christi, ut exeas ab eo, et a modo non vexes eum'. Statimque liberatus est* (*Ibid.*, 22, 81). – **[32]** Vauchez, *La sainteté*, 129. – **[33]** Vicaire, *Histoire*, 650 (*Processus canonizationis*, n. 36). – **[34]** Sur Jourdain de Saxe : B. Hodel, *Édifier par la parole. La prédication de Jourdain de Saxe, maître de l'ordre des prêcheurs*, thèse dactylographiée dir. N. Bériou, Université Lumière-Lyon II, 2002 (« La persécution diabolique », 130 et suiv.) – **[35]** *Erat autem tunc temporis quidam frater Bernardus Bononiensis, qui obsessus acerrimo cruciabatur demonio in tantum, ut die noctuque furiis exagitaretur horrendis et supra modum omne fratrum exturbaret collegium ; quam tribulationem haud dubium operande patientie servorum suorum misericordia divina providerat* (Jourdain de Saxe, *Libellus*, 110, 77). –

[36] *Suggerebatur igitur cordi eius frequentius, an vellet affligi obsessione per demonem, et horrebat animus nec poterat consentire. Tandem post multas deliberationes, dum quadam vice suis offensis esset gravius indignatus, assensit animo, ut corpus eius operande purgationis causa demoni traderetur, ut ipse mihi retulit* (Jourdain de Saxe, *Libellus*, 111, 77). – [37] Un récit analogue se trouve dans Étienne de Bourbon, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus. Liber tertius. De eis que pertinent ad donum scientie et penitentiam*, éd. J. Berlioz, Turnhout : Brepols (*CCCM* 124B), 2006, 911. Ces récits sont inaugurés par Sulpice Sévère qui rapporte le cas d'un moine d'Orient qui pratique les exorcismes avec succès et qui finit pas en concevoir de la vanité. Il demande à Dieu de subir l'état de possession dont souffrent ceux qu'il soigne : il devient démoniaque et après plusieurs mois de souffrances, il est guéri de la possession et de la vanité (Sulpice Sévère, *Gallus. Dialogues sur les « vertus » de saint Martin*, 1, 20, éd. J. Fontaine, Paris : Cerf (SC 510), 2006, 181-185. – [38] *Eodem tempore, cum idem magister Iordanus multos liberatos clericos ad ordinem convertisset, et in Bononia recepisset, multique ex eis gravissimis demonum impulsibus tentarentur et propter hoc magister mira orationum instantia repugnaret, una dierum demon libera voce locutus est ei : 'Facias', inquit, 'cessare fratres tuos a predicatione et confessionibus hominum audientis, et ego cessare faciam socios meos ab omnimoda tentatione fratrum et lucta'. Consensit mox magister ad tempus, et effectum mox consecutus est sponsionis. Nec multi post hoc dies effluxerant, cum magistro oranti dictum est ita : 'Quid est quod facere voluisti, ut inires pactum cum morte ? Orent fratres pro tempore, et pro tempore studeant proximorum instructionibus et saluti et proculdubio pure et vigilantis orationis instantia tentationes demonum repellentur'. Nec mora, ubi hoc magister in capitulo fratribus indicavit, et illi mandatum eius miro spiritus servore complerent, virtus demonum enervata est, et fratres in communi omnes mira alacritate mentis ab omnibus tentationibus quieverunt* (Thomas de Cantimpré, *Bonum* II, 57, 48, 575-576, voir aussi Gérard de Frachet, *Vitae fratrum*, III, 30, 124).– [39] Voir A. Boureau, *Satan hérétique. Histoire de la démonologie (1280-1330)*, Paris : Odile Jacob, 2004, 94 et suiv. – [40] Gérard de Frachet, *Vitae fratrum* III, 12, 108. – [41] Thomas de Cantimpré, *Bonum* II, 57, 43, 569-570. – [42] Gérard de Frachet, *Vitae fratrum* III, 29, 123-124. – [43] *Ibid.* III, 28, 122-123.– [44] *Huius predicti fratris Bernardi tam fera vexatio prima fuit occasio, qua permoti antiphonam Salve regina post completorium decantandam instituimus apud Bononiam ; qua de domo eadem per omnem postmodum cepit Lombardie frequentari provinciam, et sic demum in universum ordinem hec pia salutaris invaluit consuetudo.* (...) *Retulit mihi vir quidam religiosus et fide dignus frequenter se vidisse in spiritu, dum fratres canerent : 'Eia ergo advocata nostra', ipsam matrem domini ante filii sui prosterni presentiam et pro totius ordinis conservatione precari* (Jourdain de Saxe, *Libellus*, 120, 81-82). Composé sans doute au XI[e] siècle par Adhémar évêque du Puy-en-Velay ou Hermann Contract moine de Reichenau, il se répand avec rapidité : on le chante à Cluny dès 1135 sur ordre de Pierre le

Vénérable puis chez les cisterciens. – **[45]** *Ex iis et aliis multis quæ scripta sunt in* Vitis Fratrum, *videtur quod illius ordinis, qui est ad laudandum, benedicendum et prædicandum Filium suum, ipsa sit specialis mater, producendo, promovendo, defendendo eumdem* (Humbert de Romans, *Expositio super constitutiones fratrum prædicatorum*, dans *Opera de vita regulari*, J. J. Berthier éd., II, Rome, 1956, 136). Sur la liturgie dominicaine voir M. Fassler, « Music and the Miraculous : Mary and the Mid-thirteenth Century Dominican sequence Repertory », dans *Aux origines de la liturgie dominicaine, le manuscrit Santa Sabina XIV L1*, L. E. Boyle et P. M. Gy éds., Paris-Rome : CNRS-ÉFR, 2004, 229-278. – **[46]** Gérard de Frachet, *Vitae fratrum* V, 7, § II, 166. – **[47]** *Ibid.*, IV, 7, § VI, 168. – **[48]** *Ordo vester confusio nostra* (*Ibid.*, IV, 15, § I, 195). – **[49]** '*O que mala michi facistis, vos predicatores et vestri minores ; sed in brevi vindicabimus de vobis*'. *Cumque frater eum percrucifixum adiuraret, ut diceret, quomodo, coactus respondit : 'Duo de magnis principibus nostris exierunt contra vos, unus ut prelatos et principes concitet contra vos, alius ut vos mutacionibus locorum et edificiorum et opiniorum impediat et perturbet*' (*Ibid.* IV, 15, § VIII, 197-198). – **[50]** *audite sunt voces terribiles et ululatus demonum per annum* (*Ibid.*, IV, 15, § II, 195). – **[51]** *apparuit ei dyabolus in umbra turpissima, ut sibi videbatur, terrens eum ; qui fugiens exivit in claustrum ibi quoque insecutus est eum. Frater autem intravit capitulum ; et tunc ait ei dyabolus : 'In talem locum intrasti, in quem te sequi non possum, sed adhuc contra te prevalebo*' (*Ibid.*, IV, 15, § III, 195). – **[52]** *Ibid.*, IV, 16, § I, 198. – **[53]** Boureau, « *Vitae fratrum, vitae patrum* » et Id., *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris : Les Belles Lettres, 1993. – **[54]** Gérard de Frachet, *Vitae fratrum*, II, 14, 77. – **[55]** Boureau, « *Vitae fratrum, vitae patrum* », 92. – **[56]** *Ibid.*, 94. – **[57]** Sur Pierre de Vérone, voir A. Dondaine, « Saint Pierre Martyr », *Archivum fratrum praedicatorum*, 23, 1953, 67-150 ; Caldwell, « Peter Martyr » ; Prudlo, *The Martyred Inquisitor*. – **[58]** La première version de la *Légende dorée* achevée vers 1263-1267 lui serait antérieure mais il faut considérer que Voragine a ajouté le chapitre après 1275 pour la seconde version du recueil : voir Jacques de Voragine, *Légende dorée*, 1218. Voir aussi A. Boureau, « La patine hagiographique. Saint Pierre Martyr dans la *Légende dorée* », *Scribere sanctorum gesta. Recueils d'études hagiographiques médiévales offertes à Guy Philippart*, E. Renard, M. Trigalet, X. Hermand dirs., Turnhout : Brepols (Hagiologia 3), 2005, 359-366. – **[59]** *Cum pestis heretica in Lombardiae provincia pullularet, et multas jam civitates contagione pestifera infecisset ; summus Pontifex D. Innocentius IV, attendens quantum fieret ovibus luporum periculosa commixtio, ad pestem diabolicam abolendam, diversos Inquisitores de Ordine Predicatorum in diversis Lombardiae partibus providentius delegavit. Sed cum Mediolani heretici, non solum multi numero, sed etiam magni seculari potentia, acuti fraudulentia, eloquentia garrulosi, et diabolica pleni scientia residerent; idem summus Pontifex sciens et intelligens B. Petrum virum esse magnanimem, qui ab hostium multitudine non paveret ; advertens quoque suae virtutis constantiam, per quam et adver-*

sariorum constantiae nec in modico cederet ; cognoscens etiam ejus facundiam, per quam hereticorum fallacias detegeret ; non ignorans insuper ipsum mundana sapientia plene eruditum, per quam frivola hereticorum argumenta rationabiliter confutaret ; utpote inter hereticos a puero conversatus, et qualiter sensum perverterent scripturarum, et quibus verbis suam sauciatam conscientiam palliarent, frequentibus pugnis divinisque experimentis edoctus; ipsum, tamquam fidei pugilem stenuum et tam indefessum Domini bellatoram, in Mediolano et ejus comitatu instituit, et Inquisitorem hereticae pravitatis auctoritate concessa plenaria ordinavit (*Vita Petri Martyris*, 30, 695). – **[60]** Sur les différents aspects de la Vie, voir Prudlo, *The Martyred Inquisitor*. – **[61]** *Vita Petri Martyris*, 32, 697. – **[62]** *Alia vice in eadem civitate praedicante B. Petro in foro veteri, humani generis hostis, fructificationem ejus ex doctrina praedicationis ejus invidens, impedire quaesivit, sed non prevaluit : in forma enim equi nigerrimi apparens, movens se ex strata fabrorum ferriarorum, cursu velocissimo ad plateae fori ipsius principium advenit ut ejus aspectu et cursu audientes territi, fugam caperent et a viro Dei crucis facto signo contra eum, subito disparuit, neminem laedens (Vita Petri Martyris, 3, 692).* – **[63]** *Ille autem nigromanticus haereticus dixit, se nullarenus* (*dubitare*) *quin Beata Virgo, quae illi apparuerat nobili, Fratrem etiam Petrum sui etiam gratia visitaret, et ad bonorum hominum fidem attraheret. Noctem illam fere B. Petrus duxit insomnem, devotioni et obsecrationibus vacans, ut Christi pietas diaboli machinamenta ad honorem detegeret catholicae veritatis. Primo vero mane consurgens, quasi matutinas dicturus, exivit domum, et ad Catholicorum ecclesiam Missam celebraturus accessit ; et antequam adveniret populus Missam celebrans, duas consecravit hostias, quarum unam sumpsit , alteram vero clam sub (cappa) in pyxide portans, ad hospitemque confestim accedens, dixit* : '*Bonum esse, ut sicut dictum fuerat, ad haereticorum properarent ecclesiam*'. *Cumque omnes, ut praeordinaverant, convenissent haeretici : surgens nigromanticus ille haereticus, ante altare nequiter se prosternens, ait* : '*Oro Domine*', *ut Fr. Petro adstanti hic, veritatem fidei tuae aperire digneris. Tum, ut prius actum fuerat, operatione diabolica non modica apparuit lux, et in forma virginis filium in gremio tenentis super altare stetit* (*demon*) *et ait* : '*Fr. Petre qui usque nunc mihi fuisti contrarius, ego pietatis mater parata sum a filio meo tibi misericordiam impetrare, si Romanae Ecclesiae errore relicto, horum meorum fidelium volueris adhaere consortio*'. *Tunc, B. Petrus pyxidem, in qua Christi posuerat corpus, quam sub cappa detulerat, protulit, et ipsam aperiens, dixit ei* : '*si es vere mater Dei, adora hunc filium tuum*'. *Ad hujus vocem et corporis Christi ostentationem omnis illa phantastica visio disparuit, cum strepitu terribili et foetore, pariesque ecclesiae malignantium a summo usque deorsum scissus est : nobilis autem ille, qui a diabolo seductus fuerat, cum pluribus aliis ad fidei veritatem et ad B. Petri rediit reverentiam : ex quo confusi sunt vehementer haeretici, et sectatores impietatis et pravitatis* (*Vita Petri martyris*, 27, 694). – **[64]** Voir Caldwell, « Peter Martyr », 157. – **[65]** Thomas Agni de Lentino, *Vita*, c. 111, 725. – **[66]** *Alia quoque Herbona de Bethegno, a daemonibus*

annis sex possessa, renitentibus possessoribus, velut armatis fortibus custodientibus atrium suum, ad sacri corporis tumulum vix et tracta. Qua ibidem cum multa difficulte detenta de uno tenentium, qui haereticorum credens erat, colloquebantur daemones et dicebant : 'Tu qui noster es, quid nos detines ?' Et ut eum confundendo repellereunt, ipsius occulta crimina publicabant dicentes : 'Nonne te ad illum locum et illum duximus, ubi peccata talia et talia commisisti ?' Denique obsidentes obsessam, ut eam desererent coacti, meritis Martyris adjurasti, mulierem quasi mortuam, multum eam discerpentes, reliquerunt. Praedictus vero incredulus, Conradus de Landriano vocatus, qui ad hoc venerat, ut Sancti miracula derideret ; attendens, quod vere daemones erant, sic suorum conscii secretorum ; et ille verus Sanctus, qui tales taliter expellebat : per viam mirabilis misericordiae Dei, ad lumen conversus est Catholicae veritatis » (*Ibidem*, c. 111, 725). – **[67]** M. Ostorero, *Le diable au sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Florence : Sismel-Galuzzo (Micrologus Library 38), 2011. – **[68]** Sur ces développements, voir : Chave-Mahir, *L'exorcisme*, ch. 7 « Le diable dans les sources dominicaines et franciscaines, XIIIe-XIVe siècle », 259-279 ; N. Bériou, « Conclusion », dans *Praedicatores Inquisitores – I. The Dominicans and the Mediaeval Inquisition. Acts of the 1st international seminar, Rome February 2002*, W. Hoyer (éd.), Roma : Istituto storico domenicano (*Dissertationes Historicae* 29), 2004, 757-780. – **[69]** Gérard de Frachet, *Vitae fratrum*, IV, 15, § I, 195.

Jean-Loup LEMAITRE
École Pratique des Hautes Études

Les lectures de l'office du chapitre, une lecture sacrée ?



L'Écriture sainte tient une place majeure dans la liturgie : elle fournit deux ou trois lectures à l'office nocturne, deux voire plusieurs leçons à la messe, les capitules et les leçons brèves des autres heures, la règle ancienne étant de lire à l'office nocturne *per annum* la totalité des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament[1]. La lecture était une action sacrée, mais elle ne fut toutefois pas réservée aux ordres hiérarchiques. On demandait seulement à l'origine à celui qui lisait d'avoir une bonne diction et de vivre convenablement. L'office de lecteur reçut la bénédiction des ordres mineurs, mais progressivement, le lecteur se vit retirer la proclamation des textes les plus importants au profit de la hiérarchie : celle de l'évangile est attribuée au diacre dès le IVe siècle et celle de l'épitre au sous-diacre dès l'*Ordo* I, le premier *ordo* de la messe papale que Mgr Andrieu date du milieu du VIIIe siècle[2]. Le sous-diaconat était considéré au Moyen Âge comme le premier degré des ordres majeurs.

Il y eut pourtant, à partir du milieu du IXe siècle et de la réforme carolingienne, un office dont les lectures n'étaient pas tirées de l'Ancien ou du nouveau Testament, l'office du chapitre, *officium*

capituli, au cours duquel se faisait en milieu monastique et canonial la commémoration des saints et des défunts[3].

Rappelons-en les grandes lignes. On le voit apparaître dans la règle de saint Chrodegang (évêque de Metz, 742-766). On assiste donc à la lecture après Prime d'un chapitre de la règle et certains jours, le dimanche, le mercredi et le vendredi ainsi que les jours de fêtes solennelles, au rappel de l'homélie. Suit la lecture d'éléments de comput (l'âge de la lune), du martyrologe, *nomina sanctorum*, énumération des saints martyrs et confesseurs qui seront célébrés le lendemain. Il n'est pas encore question de la commémoration des défunts, mais la pratique s'en est très tôt développée et le plus ancien nécrologe connu est un fragment de martyrologe abrégé composé en Northumbrie au milieu du VIIIe siècle, avec des notices nécrologiques disposées à la suite des éloges et introduites par *depositio*[4]. Si la lecture du martyrologe est codifiée dans les canon 69-70 du concile d'Aix-la-Chapelle de 817, il n'est toujours pas question de la commémoration des défunts, mais on arrive au milieu du IXe siècle avec un manuscrit qui rassemble presque tous les éléments de l'office du chapitre tel qu'il va perdurer jusqu'à la Révolution, le ms. 13745 de la Bibliothèque nationale de France, écrit pour le monastère parisien de Saint-Germain-des-Prés après 858/860 comme l'a montré dom Jacques Dubois, après l'avoir auparavant situé dans les années 865[5]. En voici brièvement le contenu :

fol. 1-2 : Prologue d'Usuard et début de la préface tirée de saint Augustin, provenant d'un autre ms. du XIe siècle.

fol. 3-88v : Martyrologe d'Usuard, peut-être autographe, en tout cas révisé par Usuard. Fol. 4 refait au XIe siècle[6].

fol. 88v-90v : Hymnes en l'honneur de saint Germain. – Liste des abbés de Saint-Germain (en marge) ; – fol. 90 : Règlementation pour les suffrages des défunts faite par Guillaume de Volpiano. La règle de saint Benoît commence au bas du fol. 90v (fol. 90 refait au XIe siècle).

fol. 91-156 : Règle de saint Benoît, le dernier fol. ayant été refait au XIe siècle, ms. *P* de R. Hanslik et d'A. de Vogüé.

fol. 157-183 : Nécrologe, les fol. 181 et 182 183 ayant été refaits au Xe siècle.

Les textes codifiant la commémoration des défunts dans le cadre de cet office sont postérieurs et il faut se reporter à la seconde rédaction du *Memoriale qualiter*, composé pour une communauté de moniales et datée par dom Claude Morgan de la fin du Xe siècle[7], pour cela :

De prima, tercia et officio capituli.
[...] *post hae legatur regula, deinde breve et nomina si qua fuerint defunctarum recitentur sororum.*

Pour une fois, la France méridionale a donné quelques-uns des plus anciens témoins de cette pratique, avec un martyrologe d'Adon provenant du chapitre cathédral d'Apt, du Xe siècle (mais dont les obits sont plus tardifs)[8], et avec deux martyrologe d'Adon du XIe siècle, provenant l'un de l'abbaye Saint-Laurent d'Avignon[9] et l'autre du prieuré de Cassan[10].

La structure de cet office (qui a disparu de la liturgie monastique avec Vatican II, sauf chez les chartreux, le martyrologe se lisant désormais au réfectoire dans les monastères de la congrégation de Solesmes) a été exposée par dom Martène à partir de divers coutumiers monastiques ou canoniaux[11]. Il tire son nom du mot *capitulum*, qui désignait originellement la division de la règle lue devant les moines ou les chanoines, qui finit par désigner aussi le lieu ou elle était lue le plus communément... et par métonymie les participants eux-mêmes, le chapitre.

Le chapitre joue un rôle important dans la vie de la communauté : c'est là que se prennent les décisions importantes qui la concernent, mais aussi dans la liturgie des défunts : c'est là qu'est lu le nécrologe mais aussi que sont reçus les porteurs de rouleaux funèbres ; qu'on accorde la *societas*, la *fraternitas* de la communauté..., et où l'on peut parfois pratiquer des inhumations (d'abbés ou de bienfaiteurs insignes).

Le déroulement de l'office peut se diviser en deux temps :

I. Office des lectures.

II. Chapitre des coulpes.

Seul le premier temps offre un caractère strictement liturgique et, à quelques variantes mineures près, sa structure, générale a survécu jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, comme on la retrouve dans l'*Officium capituli* du diurnal de Cluny de 1784[12].

En voici le texte.

OFFICIUM CAPITULI

Post primam.

Acolythus, antequam legat martyrologium dicit : Jube ; Domne, benedicere.

Superior : In viam mandatorum suorum dirigat nos omnipotens Dominus.

Resp. : Amen.

Deinde cantatur martyrologium ; quo finito hebdomadarius dicit : Vers : Pretiosa in conspectu Domini.

Resp. : Mors sanctorum ejus.

Ps. 115. [Credidi , propter quod locutus sum][13].

Hebdomadarius : Isti et omnes sancti intercedant pro nobis ad Dominum, ut mereamur ab eo adjuvari et salvari, qui vivit et regnat in secula seculorum.

Resp. : Amen.

Postea in festivitatibus et supra, sequitur lectio Homiliae in Evangelium quod lectum fuit ad vigilias ; caeteris vero diebus, lectio fit de Regula, quae terminatur dicendo : Tu autem, Domine miserere nostri.

Resp. : Deo gratias.

Deinde leguntur Directorium et Necrologium, cujus lectio sic terminatur : Obierunt et alii patres, matres, fratres, sorores, fundatores, amici, benefactores Ordinis nostri monachi, et alii familiares nostri. Superior dicit : Requiescant in pace.

Resp. : Amen.

Et continuo dicitur psalmus de Profundis (Ps. 129), *et in fine* Requiem, etc.

Celebrans : Pater noster, secreto usque ad vers(um). Et ne nos inducas in temptationem.

Resp. : Sed libera nos a malo.

Vesp. : A porta inferi.

Resp. : Erue, Domine, animas eorum.

Vers. Dominus vobiscum.

Resp. : Et cum spiritu tuo.

Oremus

Absolve, quaesumus, Domine, animas famulorum tuorum fratrum nostrorum, et omnium fidelium defunctorum ab omni vinculo, ut in resurrectionis gloria inter sanctos tuos resuscitati respirent. Per Christum Dominum nostrum[14].

Resp. : Amen.

Le diurnal a conservé la liturgie de la distribution du travail manuel, mais a supprimé la partie pénitentielle, le chapitre des coulpes[15]. Deux psaumes sont donc lus dans cet office, les Ps. 115 (*Credidi, propter quod locutus sum*) et 129 (*De profundis clamavi ad te Domine*) et c'est la seule lecture d'Écriture sainte complète qui y est faite.

Trois autres lectures quotidiennes (ou presque) occupent cet office :

1 : Le martyrologe (*Deinde cantatur martyrologium*).

2a : L'homélie sur l'évangile les jours de fête (*Postea in festivitatibus et supra, sequitur lectio Homiliae in Evangelium quod lectum fuit ad vigilias...*) ;

2b : La règle les autres jours (*caeteris vero diebus, lectio fit de Regula*).

4 : Le directoire et le nécrologe (*Deinde leguntur Directorium et Necrologium*).

La singularité de cet office a engendré la composition de « livres de l'office du chapitre » ou livre du chapitre, *Liber capituli*, pour son seul usage, livre rassemblant donc les textes nécessaires à sa célébration : martyrologe + règle + homéliaire (capitules) + nécrologe.

La présence même dans cet office de textes spécifiques à la seule communauté où il est en usage, fait que ce livre n'a jamais été imprimé, même si certaines composantes ont pu l'être à la fin du XVe siècle, comme la règle de saint Benoît dont la première édition a été donnée à Venise en 1489 par Bernardino Benali et en France en

1491 à Paris, par Pierre Levet[16], ou en 1475 à Lübeck pour le martyrologe d'Usuard, qui fait suite au *Rudimentum novitiorum*, vaste compilation historico-chronologique allant de la création du monde à l'année 1473, plus connue par sa traduction française, *La Mer des hystoires. Le Martirologe des sainctz*[17], imprimée pour la première fois à Paris entre juillet 1488 et février 1489, en deux volumes, par Pierre Le Rouge pour le libraire Vincent Commin, à l'instigation de Charles VIII[18]. Mais cette première édition est noyée dans un ouvrage qui n'a rien de liturgique et est de surcroît peu maniable, un énorme in-folio de 380 × 265 mm, comptant 462 feuillets[19].

Ceci dit, on rencontre au XVIe et au XVIIe siècle quelques martyrologes imprimés où la maison qui l'utilisait a ajouté des *auctaria* à son usage, comme à Lagrasse sur un exemplaire du martyrologe romain de Baronius dans l'édition vénitienne de 1587[20].

LES TEXTES LUS

Voyons d'abord les lectures alternées, homélie et règle (2a-b) : *Postea in festivitatibus, sequitur lectio Homiliae in Evangelium quod lectum fuit ad vigilias ; caeteris vero diebus, lectio fit de Regula.*

Rappelons qu'aux matines de trois nocturnes des jours de fête les leçons du bréviaire sont pour le 1er nocturne une leçon d'Écriture sainte, pour le 2e un sermon ou la légende du saint, pour le 3e une homélie sur l'évangile, la dernière leçon du 3e nocturne (9e ou 12e selon le rite canonial ou monastique) pouvant être consacrée à un saint dont on fait mémoire. Ce schéma imposé depuis 1586 par Pie V pour l'office romain (canonial) et 1612 par Paul V pour l'office monastique n'avait pas cette rigueur au Moyen Âge et les lectures hagiographiques pouvaient se poursuivre sur les 2e et 3e nocturnes. Le choix des évangiles est fixé dès l'époque carolingienne et Charlemagne chargea Paul Diacre, moine du Mont-Cassin († après 792) de composer un lectionnaire liturgique à partir des textes patristiques,

comptant 244 textes répartis entre la partie d'hiver (Avent - Samedi saint) et la partie d'été (vêpres du Samedi saint - fête de saint André et commun des saints[21]. Cet homéliaire a été très largement diffusé, mais il n'était pas le seul en usage et rien n'interdisait à une abbaye d'en utiliser un autre ou de faire son propre choix d'homélies à partir des livres de sa bibliothèque. Ainsi, l'homéliaire utilisé à Saint-Guilhem-le-Désert[22] n'était pas celui de Paul Diacre ni un homéliaire de l'école auxerroise étudié par le P. Barré. Son étude approfondie reste à faire à partir des capitules du livre du chapitre.

À l'office du chapitre, on ne relisait pas intégralement les jours de fête l'homélie entendue quelques heures auparavant : on rappelait seulement le lemme de l'évangile en question, suivi soit des premières phrases de l'homélie soit d'un résumé, comme à Saint-Guilhem.

Un exemple, pour la Toussaint :

> *Omnium Sanctorum. In illo tempore, videns Jhesus turbas ascendit in montem, et cum sedisset accesserunt ad eum discipuli ejus* (Mt, 5, 1). *Predicante domino Evangelium regni Dei per universam Judeam et sanante universos langores et infirmitates eorum conveniebant ad eum undique non solum ex Judea sed de exteris nationibus.*
>
> [Le seigneur prêchant l'Évangile du royaume de Dieu par toute la Judée et guérissant toutes leurs maladies et infirmités, ils étaient venus vers lui non seulement de Judée mais aussi de tous les pays voisins].

Ces homélies capitulaires n'ont pratiquement pas été étudiées et seules quelques très rares séries ont été publiées, pour Saint-Martial de Limoges, Marbach, Reichenau, Saint-Emmeran de Rastisbonne ou San Nicola della Cicogna[23]. Un relevé commode des évangiles de l'année et des homélies correspondantes a été donné en 1984 par dom Jean Mallet et dom André Thibault[24]. Un des intérêts de ces capitules est aussi de faire connaître au terme d'une analyse assez longue à réaliser le ou les homéliaires utilisés dans la communauté, lorsque le début de l'homélie est donné après le lemme.

Douze livres du chapitre sont connus pour les églises languedociennes (Saint-Just-et-Saint-Pastor et Saint-Étienne de Narbonne, Saint-Pons-de-Thomières, Saint-Nazaire de Béziers, Cassan, Saint-

Gilles-du-Gard, Saint-Guilhem-le-Désert [3 mss], Carcassonne, Saint-Étienne de Toulouse, Pamiers), mais seuls cinq ont des capitules homilétiques (Saint-Étienne de Narbonne, Saint-Pons-de-Thomières, Saint-Gilles-du-Gard, Saint-Guilhem-le-Désert [Montpellier, BM 13], Saint-Étienne de Toulouse[25].

Les autres jours, lorsque l'office ne comptait qu'un nocturne au romain et deux au monastique, avec trois leçons de l'Écriture occurrente pour les féries et deux leçons d'Écriture et une leçon du saint aux fêtes, la lecture faite au chapitre était celle de la règle, de la règle de saint Benoît chez les moines et de celle de saint Augustin chez les chanoines. La chose est simple en milieu monastique car la règle de saint Benoît est un texte suffisamment long pour permettre une lecture suivie au fil de l'année (quatre fois). Les éditions de la règle faites à l'usage des religieux (ou religieuses) du XVII[e] au XX[e] siècle portent matériellement cette division : *Sequitur ordo lectionum regulae per annum, prout solent fieri ex veteri consuetudine ordinis* lit-on dans le martyrologe de Cîteaux publié en 1689[26]. C'est un peu plus compliqué pour les chanoines réguliers ou séculiers, le *Praeceptum* étant un texte très court. Que trouve-t-on dans les livres méridionaux :

• Narbonne, chapitre cathédral Saint-Just et saint-Pastor, Toulouse, BM 623, fol. 2-124 [copie du minime François Laporte] : Jean Climaque, *L'échelle du Paradis*.

• Narbonne, chapitre collégial Saint-Étienne, BnF, lat. 5255, fol. 42b-46 : Jean Climaque, *L'échelle du Paradis*.

• Béziers, chapitre cathédral Saint-Nazaire, AD Hérault, G 59, fol. 83-189 : Constitutions d'Aix pour les chanoines réguliers (*MGH, Concilia aevi karolini*, I, 2, 307-421).

• Cassan, prieuré Notre-Dame, BnF, lat. 1963 : – [rien].

• Carcassonne, chapitre cathédral Saint-Nazaire, BnF, lat. 5256, fol. 155-157v : Règle de saint Augustin ; – fol. 158-173 : Règle de saint Benoît [fragment d'un autre ms.].

• Toulouse, chapitre cathédral Saint-Étienne, BnF, nouv. acq. lat. 3036 : – [rien].

• Pamiers, chapitre cathédral, BAV, Borghes. 19 : – [rien].

Cet aperçu est trop mince pour que l'on puisse en tirer des conclusions, mais le relevé portant sur l'ensemble des livres du chapitre connus pour la France confirme cet aperçu languedocien. On retiendra seulement les deux autres livres du chapitre canoniaux méridionaux :

• Aix-en-Provence, chapitre cathédral, Aix, bibl. mun, Rés. 37, fol. 155-162 : Jean Climaque, *L'échelle du Paradis* [avec copie faite en 1551, fol. 171-181].
• Forcalquier, chapitre concathédral Saint-Mary, BnF, lat. 5248, fol. 151-157 : Jean Climaque, *L'échelle du Paradis.*

On renverra aux commentaires du P. François Laporte, minime qui a recopié au début du XVIII[e] siècle le martyrologe-nécrologe du chapitre Saint-Just-et-Saint-Pastor de Narbonne (Toulouse, BM 623) :

> « Après ce calendrier suit l'échelle de saint Jean Climaque qu'on lit à Prime au chœur toutes les fois qu'il n'est pas double et qu'il n'y a point d'Évangile : *Incipiunt gradus sacratissime scale.* Le ms. n'en dit pas l'auteur ».

LES LECTURES QUOTIDIENNES

Sauf pour le *triduum* pascal (jeudi, vendredi, samedi saint) où l'office capitulaire n'est pas célébré.

La plus ancienne lecture est celle du martyrologe, prescrite dès la règle de Chrodegang. Cette question a déjà été abordée ici, dans la communication présentée lors de la 37[e] session, « Martyrologe et culte des saints en Languedoc ». Rappelons seulement que la France méridionale a privilégié le martyrologe d'Adon, qui finit sa carrière comme archevêque de Vienne en 875 : on conserve en effet quatorze Adon pour six Usuard, le Pseudo Florus de Toulouse étant même considéré par son copiste comme un Usuard.

Hiéronymien abrégé	Adon	Adon abrégé	Usuard	Ps. Florus
Saint-Guilhem 1	Cassan, prieuré	Narbonne, cath.	Saint-Gilles, abb.	Toulouse, cath.
Saint-Guilhem 2	Carcassonne, cath.	Narbonne,	Elne, cath.	
	Pamiers, cath.	S.-Étienne	Albi, cath. 2	
	•Aix, cath.	Saint-Pons	•Mende, fr. min.	
	•Albi, cath. 1	Béziers, cath.	•Tournon, carmes	
	•Apt, cath.	Saint-Guilhem 3	•Villeneuve-lès-	
	•Arles,		Avignon, coll.	
	Saint-Césaire			
	•Avignon,			
	abb. Saint-Laurent			
	•La Canourgue			

• l'astérisque indique les ms. méridionaux non languedociens (donc non retenus dans la communication de 2001).

Le martyrologe est avant tout un texte historique, qui a été composé par ses compilateurs successifs, Bède > Florus > l'Anonyme lyonnais > Usuard et Adon à partir des passions des martyrs et des vies des saints, textes « revus, corrigés et abrégés » par nos compilateurs. Ce n'est en rien un texte « canonique », on peut en faire ce que l'on veut et moines et chanoines se sont peu souciés des textes composés par leurs auteurs, Adon et Usuard en particulier, et nous avons eu l'occasion de montrer ailleurs les fantaisies du copiste du martyrologe du chapitre cathédral de Béziers[27].

Nous n'avons pratiquement pas trouvé trace de prescriptions relatives à sa lecture dans les coutumiers monastiques ou canoniaux. Martène s'intéresse seulement à la bénédiction donnée au lecteur[28] : dans un *ordo* édité à Naples en 1659, le lecteur demande la bénédiction et les noms des saints sont récités[29], dans l'ordo cistercien (§ 70) le lecteur vient devant le lutrin, ouvre le livre, et s'incline pour la bénédiction[30]. Martène renvoie aussi au coutumier de Saint-Germain-

MARTYROLOGIVM
ROMANVM

AD NOVAM KALENDARII RATIONEM,
& Ecclesiasticæ historiæ veritatem restitutum.

GREGORII XIII. PONT. MAX.
IVSSV EDITVM.

ACCESSERVNT NOTATIONES
atque Tractatio de Martyrologio Romano.

AVCTORE CAESARE BARONIO SORANO
Congregationis Oratorij Presbytero.



VENETIIS,
Apud Petrum Dusinellum, M D LXXXVII.

Fig. 1 : Martyrologe romain de Lagrasse, édition de 1587. *Cliché J.-L. Lemaitre.*

des-Prés : sur un signe du prieur on se rend au chapitre et tous s'étant assis, le prieur fait signe au lecteur de lire[31]...

Le chap. 70 des *Officia ecclesiastica* cisterciens[32] est en effet intégralement consacré au chapitre qui se tint après la messe matutinale. Reprenons les passages qui nous intéressent :

7. Le lecteur ira au pupitre, ouvrira le livre et s'inclinera pour la bénédiction...

9. Mais quand il aura achevé *et aliorum plurimorum sanctorum*, les frères se lèveront, se tourneront vers l'Orient et diront le verset qui figure dans le collectaire, « *Preciosa in conspectu Domini*», que le prêtre hebdomadier commencera...

<Le *Gloria Patri...*>

16. Quant au lecteur, il s'inclinera ou se prosternera devant le pupitre comme ceux qui sont à côté de lui...

19. Lorsque tous seront assis, le lecteur commencera la lecture de la règle.

20 À la fin il dira *Tu autem Domine*.

21. Il prendra ensuite la tablette et lira la liste si on doit la dire ce jour-là.

< *Et accipiens tabulam legat breve si ipso die legendum sit*... C'est le *Directorium* mentionné dans le diurnal de Cluny. Les instructions liturgiques ou autres éventuelles pour la journée voire même la semaine (cf. les § 23-24). >

22. Si le sous prieur préside le chapitre et si le lecteur est plus ancien que lui, il l'appellera frère s'il doit le nommer [...] ; celui qui entend son nom s'inclinera.

25. Après la lecture de la tablette, le lecteur annoncera la commémoration des frères de la façon suivante : *Commemoratio omnium fratrum et familiarium defunctorum ordinis nostri*.

26. Celui qui préside le chapitre dira ensuite *Requiescant in pace*.

27. Quand on aura dit « Amen », le lecteur s'inclinera et présentera le livre à l'abbé.

On retiendra ici le paragraphe qui concerne le lecteur, « Si le sous prieur préside le chapitre et si le lecteur est plus ancien que lui, il l'appellera frère s'il doit le nommer ». On ignore comment est choisi le lecteur à Cîteaux. Le diurnal de Cluny confie la lecture à un

acolythe (dernier degré ses ordres mineurs avant le sous-diaconat), à quelqu'un qui doit, en principe, être relativement jeune.

Nous n'avons aucune indication sur la manière dont se fait la lecture elle-même. Il faut pour cela se reporter aux « Rubriques du martyrologe », telle qu'on les trouve dans l'édition princeps du *Martyrologium Romanum*, préparée par Baronius et publiée en 1584. Ces rubriques vont se retrouver dans toutes les éditions du martyrologe jusqu'au milieu du XX[e] siècle, jusqu'à la *Quarta post typicam editio* de 1956 [33]. Résumons-en les points essentiels : la lecture du martyrologe est récitée tous les jours au chœur – on ne parle plus ici du chapitre – avant le verset *Pretiosa*, sauf pendant le *triduum* pascal ; – la lecture des noms des saints est toujours faite le jour précédent en donnant le jour et l'âge de la lune du jour suivant (*quantitatem lunae diei sequentis*) ; – les fêtes qui vont être célébrées ce jour et dont on fait l'office sont toujours mises à la première place. On peut aussi lire en première place les saints propres à l'église si l'on fait un office pour eux, sinon ils doivent venir à leur place ordinaire, les martyrs après les martyrs, les confesseurs après les confesseurs et les vierges après les vierges.

On ajoutera toujours à la fin de chaque lecture quotidienne la doxologie : *Et alibi aliorum plurimorum sanctorum martyrum, confessorum, atque sanctarum virginum*. Et le chœur répondra : *Deo gratias*.

Les rubriques donnent aussi les lectures à faire pour les fêtes mobiles qui ne peuvent être inscrites dans le martyrologe. On va ajouter par la suite, du XVII[e] siècle au XX[e] siècle la façon de cantiller la lecture : *Martyrologium in choro cantatur in tono lectionum matutini, hoc modo*, ou plus simplement *Cantus Martyrologii*, avec la musique notée en notes carrées[34]. On retiendra le passage relatif aux saints domestiques : il s'applique parfaitement au martyrologe de Lagrasse. Tant que l'on utilise un martyrologe manuscrit, on insère ces saints à leur place dans le manuscrit ou par la suite sous la forme de *marginalia*. Ce n'est plus possible dès lors qu'on utilise un martyrologe imprimé, en l'espèce le martyrologe romain. Les saints mineurs célébrés dans telle ou telle abbaye ne peuvent s'y trouver :

il est donc permis d'en faire mémoire et de les mettre à la première place le jour de leur fête, même s'ils ne figurent pas dans le martyrologe romain.

Dans son édition « critique » du martyrologe d'Usuard – la première édition savante de ce texte – Molanus (Jan van der Meulen)[35] a fait une remarque particulièrement intéressante sur l'absence d'abréviations, ou du moins leur très faible place, dans les martyrologes (intr. § 5) : c'est que leur lecture, dit-il, était faite la plupart du temps par les plus jeunes, *a junioribus martyrologium legi soleat in ecclesia*, mais aussi parce que sa lecture était prisée des moniales, et que les scribe évitent donc de multiplier les abréviations, *in gratiam idiotarum et minus peritorum*. Les martyrologes des églises du Languedoc offrent un excellent témoignage de cette pratique. Les scribes des nécrologes n'eurent malheureusement pas ce souci, ce qui aurait rendu quelques services à leurs éditeurs modernes.

Si l'on peut encore voir une action sacrée dans la lecture du nom des saints dont on fait mémoire, peut-on en dire autant du nom des défunts, membres de la communauté ou bienfaiteurs qui ont en quelque sorte souvent acheté cette commémoration par une fondation ? Je pose la question sans y apporter de réponse.

La lecture du nécrologe a été codifiée dans une communauté, Cluny, ce qui n'étonnera sans doute personne.

Le dernier paragraphe du *Liber Tramitis*, coutumier composé sous l'abbatiat d'Odilon, entre 1020 et 1048 concerne la manière d'inscrire les noms dans le « martyrologe », *In martyrologio taliter scribendi sunt monachi vel amici*, et sur les brefs, *Pro defunctis fratribus breve*[36], mais aussi de les lire. Une suite de noms, relevée dans le martyrologe, est donnée telle qu'elle est copiée dans le manuscrit. Le choix semble fictif mais permet bien d'expliquer la manière dont la lecture doit se faire. Le nécrologe de Cluny est certes perdu mais il a été reconstitué sous une forme synoptique sous la direction de Joachim Wollasch et le groupe de noms présenté dans cet exemple ne s'y retrouve pas.

Obierunt Adalgarius... Gerbertus nostre congregationis monachus et depositio domni Chonradi regis et Einrici ducis amicorum nostrorum. Ildinus nostre congregationis monachus. Fulcherus nostrae congregationis monachus. Tetardus nostre congregationis.

Ad capitulum sic pronuntiet infans : Depositio domni Choinrandi regis, Ildini, Fulcheri, Tetardi nostre congregationis monachi, Adalgarii, Einrici ducis amicorum nostrorum et aliorum familiorum nostrorum.

Sequitur : Obierunt rex Italorum, Raynerius amicus noster, officium fiat plenum pro utrisque justitiaque detur. [...]

De officio pleno non debet pronuntiare in capitulo, sed in fronte libri hujus nomina <sint> scripta ad recordationem.

Trois points particuliers doivent être relevés ici. Le premier est que celui qui fait la lecture du nécrologe au chapitre est qualifié d'*infans*. Il est peut-être difficile de traduire par « enfant », mais en tout cas c'est un jeune clerc, un écolier de l'école monastique.

Le second point est que la lecture des noms est une lecture ordonnée, hiérarchisée. Le roi est nommé en premier. Puis viennent les religieux, abbés ou simples moines. Enfin les laïcs, là encore en suivant l'ordre hiérarchique, et les femmes à la fin s'il y en a.

Le troisième point est que l'on ne lit pas les mentions d'office des défunts ou de distributions liées à l'obit, *De officio pleno non debet pronuntiare in capitulo*. La lecture au chapitre n'est pas encombrée d'extraits de terriers ou de censiers et des distributions en argent, en vin ou autres produits en nature faites à cette occasion aux religieux.

Il s'agit là de la pratique clunisienne, certes, mais ils sont les initiateurs et les maîtres en ce domaine. On imagine facilement les difficultés que pouvaient présenter pour un jeune, sans doute peu formé à la paléographie, fût-elle de son temps, pour réorganiser hiérarchiquement cette lecture et omettre ce qui ne devait pas être dit.

C'est ce qui explique que certains nécrologes, sans doute saturés et où les mains multiples s'additionnaient, aient été réécrits et que l'on ait profité de cette réécriture pour hiérarchiser les noms. Le plus bel exemple de cette pratique est sans conteste le nécrologe de l'abbaye Saint-Pierre de Solignac dont la qualité d'exécution a trompé ce grand paléographe qu'était Léopold Delisle. Le livre du chapitre en

question est conservé à la Bibliothèque nationale de France sous la cote NAL 214[37] et son colophon indique que le volume a été copié par le moine Boson d'Eschizadour vers 1151 : fol. 1-116v : martyrologe d'Usuard ; – fol. 107-169v : règle de saint Benoît précédée du commentaire de Smaragde de Saint-Mihiel ; – fol. 173-192 : capitules de prime ; – fol. 195-241 : nécrologe. En fait, le nécrologe forme un second élément codicologique, qui a remplacé à la fin du XIII[e] siècle, entre 1273 et 1290, le nécrologe originel. Le texte a été recopié en ordonnant les noms selon l'ordre de lecture prôné par les clunisiens, en imitant à la perfection l'écriture du milieu du XII[e] siècle des textes précédents, ce qui a trompé Delisle. Seule l'édition du texte et l'identification des défunts a permis cette rectification.

Un autre manuscrit, méridional cette fois puisqu'il s'agit du martyrologe du chapitre cathédral de Béziers[38], illustre matériellement le dernier point des instructions clunisiennes, *De officio pleno non debet pronuntiare in capitulo.* De nombreuses notices de première main de ce martyrologe-obituaire, publié mais sans distinction des mains par Henri Barthès en 1988[39], montrent que les mentions qui ne devaient pas être lues – en particulier celle du lieu de sépulture – ont été écrites d'une écriture d'un module moindre, séparé de ce qui précède par un point.

Quelques brefs exemples suffiront :

[09.07] VII Idus [julii] *Sanctorum Anatolie et Audacis et Cirilli episcopi. Obiit Bernardus de Aureliaco canonicus S(ancti) Nazarii.*| *et jacet hic*[40].

[30.11] II kal. [decembris] *Apud Patras civitatem, natalis sancti Andree apostoli. Obiit Ugo archidiachonus.* | *et jacet apud Sanctum Affro(disium) et itur illuc*[41].

Cette seconde mention est particulièrement intéressante puisqu'elle montre explicitement qu'il s'agit d'aller faire une absoute sur la tombe de l'archidiacre Hugues, inhumé à Saint-Aphrodise. Lorsque est rédigé le *Liber Tramitis*, on est au début du XI[e] siècle et la pratique des anniversaires fondés ne s'est pas répandue. On a certes parfois la mention de l'office des défunts (*officium plenum*) ou

d'une absoute pour les trépassés, mais cela ne va généralement pas au-delà. Les choses changent par la suite. Le livre du chapitre de Béziers est rédigé entre les années 1231 et 1241, sans que l'on puisse dater avec précision le manuscrit qui a été recopié. Si les notices de première main sont toutes semblables à celles qui viennent d'être évoquées, les additions des XIIIe et XIVe siècles sont nombreuses et la plupart renferment des fondations d'anniversaires avec les distributions qui leur sont attachées :

[26.03] VII kal. [aprilis] Rome, Castuli, Tetarii, Solatii et Theodori episcopi. | *Anno Domini M.CC.LXXXXVIIII, P. d-Alzona, canonicus ecclesie Biterrensis constituit obitum pro se et parentibus atque benefactoribus suis in ecclesia Biterrensi, pro quo obitu faciendo dedit capitulo dicte ecclesie triginta libras, dictumque capitulum se astrinxit dare et distribuere singulis annis in die obitu sui XXV sol. conventui ecclesie memorate*[42].

On imagine mal la lecture de tels textes au sein de l'office de prime. Il appartenait au lecteur de faire la part des choses, même lorsque cela n'était pas signalé matériellement, de s'arrêter au bon moment, ainsi, dans l'exemple précédent, *Obiit P. d-Alzona, canonicus ecclesie Biterrensis*, et on néglige la suite. La chose ne devait pas toujours être facile, lorsque le jeune clerc affecté à cette tâche devait en outre s'efforcer de déchiffrer une main pas toujours très lisible dans des conditions de lecture qui n'étaient sans doute pas les meilleures.

Cela nous ramène à la question posée avec le titre de cette communication, « Les lectures de l'office du chapitre, une lecture sacrée ? » La lecture du nécrologe, du nom des défunts qui sollicitent les suffrages des vivants pour alléger leur temps de Purgatoire permet-elle de répondre favorablement à la question ? C'est une lecture liturgique certes et leur nom était lu au memento des défunts, au *Memento etiam,* au canon de la messe, dont toutes les prières et les gestes sont sacrés, au même titre que les paroles de la consécration. Sans doute, peut on aussi voir par analogie dans cette lecture à Prime une lecture sacrée.

Notes

Sigles et abréviations

- AD = Archives départementales.
- BAV = Biblioteca Apostolica Vaticana.
- BnF = Bibliothèque nationale de France.
- *CF* = Cahiers de Fanjeaux.
- J.-L. Lemaitre, *Mourir à Saint-Martial.* = J.-L. Lemaitre, *Mourir à Saint-Martial. La commémoration des morts et les obituaires à Saint-Martial de Limoges du XI*[e] *au XIII*[e] *siècle*, Paris : De Boccard, 1989.
- E. Martène, *De antiquis ecclesie ritibus libri IV*, éd. Anvers 1764 et réimpr. Venise, 1788.
- Ps. = Psaume.
- *Répertoire* = J.-L. Lemaitre, *Répertoire des documents nécrologiques français*, 5 vol. in-4°, Paris :Académie des Inscriptions et belles-lettres (diff. De Boccard) (Recueil des Historiens de la France, Obituaires, t. VII), 1980-2008.

[1] Voir R. Aigrain (dir.), *Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques*, Paris : Bloud et Gay, 1930, 353 *sq*. – A. G. Martimort, *L'Église en prières. Introduction à la liturgie*, 3[e] éd., Paris-Tournai-Rome-New York : Desclée & C[ie], 1965, 118 *sq*. **[2]** M. Andrieu, *Les* ordines Romani *du haut Moyen Âge. II. Les textes (Ordines I-XIII)*, Louvain (*Spicilegium sacrum Lovaniense*, 23), 1971, 1-108. Cf. § 56. – **[3]** Voir J.-L. Lemaitre, « *Liber capituli*. Le livre du chapitre, des origines au XVI[e] siècle. L'exemple français », dans K. Schmid, J. Wollasch (éd.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, München: L. Fink (Münstersche Mittelalter-Schriften, 48), 1984, 625-648, pl. XIV-XXII. – **[4]** P. Grosjean, « Un fragment d'obituaire anglo-saxon du VIII[e] siècle, naguère conservé à Munich », dans *Analecta Bollandiana*, 79, 1961, 320-345. – E. A. Lowe (éd.), *Codices latini antiquiores*, t. 9. *Germany : Maria Laach – Würzburg*, Oxford : Clarendon Press, 1959, 3, n° 2236 : Ms. München, Hauptsaatsarchiv, Raritäten Selekt 108 [détruit]. – **[5]** IX[e] siècle, parchemin, 243 × 195 mm, 283 fol. Cf. *Répertoire*, 581-583, n° 1291. – **[6]** Voir J. Dubois, *Le martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire*, Bruxelles : Société des Bollandistes (*Subsidia hagiographica*, 40), 1965. – **[7]** *Memoriale qualiter*, rec. Cl. Morgan, dans K. Hallinger (éd.), *Corpus consuetudinum monasticarum*, t. I, Siegburg : F. Schmitt, 1963, 269 *sq*., d'après le ms. H 85 de la bibliothèque interuniversitaire, section Médecine, de Montpellier. Voir aussi Ph. Hofmeister, « Das Totengedächtnis im Officium Capituli », dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige*, t. 70, 1959, 189-200, et J.-L. Lemaitre, *Mourir à Saint-Martial*. – **[8]** Copenhague, Bibl. royale, ms.

Thott 134, cf. *Répertoire*, n° 3164. L'autre ms. du Xe siècle connu est un martyrologe hiéronymien provenant du chapitre cathédral de Sens, *Répertoire*, n° 803-804. – **[9]** Vatican, BAV, Vat. lat. 5414, cf. *Répertoire*, n° 3229. – **[10]** Paris, BnF, NAL 1963, cf. *Répertoire*, n° 3060. Les autres mss du XIe siècle sont ceux du chapitre cathédral de Beauvais (*Répertoire*, n° 1921), de chapitre d'Auxerre (*Répertoire*, n° 1932), de l'abbaye de Honau (*Répertoire*, n° 2134), du chapitre cathédral de Chartres (*Répertoire*, n° 899), des abbayes Saint-Martial de Limoges (*Répertoire*, n° 2764) et Saint-Airy de Verdun (*Répertoire*, n° 1656). – **[11]** E. Martène, *De antiquis monachorum ritibus libri quinque*, Lyon, Anisson 1690 ; réimpr. dans E. Martène, *De antiquis ecclesie ritibus libri IV*, Anvers, B. de La Bry 1764 et Venise, J.-B. Novelli, 1788. – **[12]** *Diurnale Cluniacense*, Paris : la Vve Hérissant, 1784, 181-182. – **[13]** *Feria secunda ad vesperas* (Ps. 113, 114, 115, 116, 128) à Cluny, *Diurnale Cluniacense*, 63-66 ; – à Limoges, bréviaire de 1783, *id.*, mais Ps. 114, 115, 119, 120, 121. – **[14]** Cf. K. Ottosen, *The Responsories and Versicles of the latin Office of the Dead*, Aahrus, Aahrus University Press, 1993, 397, d'après Cambrai, ms. 75. Voir aussi le ms. Cambrai 159 : *Das sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, hrsg von H. Lietzmann, Münster Westf. : Aschendorff (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 3), 1921, réimpr. 1967, 131 (*Item aliae orationes ad agenda mortuorum*...). – **[15]** Voir P. L. Lefèvre - A. H. Thomas, *Coutumiers liturgiques de Prémontré du XIIIe siècle et du XIVe siècle*, Louvain : Bureaux de la revue, Bibliothèque de l'université, (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 27), 1953, où seul est retenu, sous le titre XLIII, le chapitre des coulpes. – **[16]** Voir A. M. Albareda, *Bibliografia de la Regla benedictina*, Montserrat : Monestir de Montserrat, 1933, 291-293, n°s 1 et 4. – **[17]** Exemplaires : BnF, Rés. G 212, G 213, G 591 – Paris, bibl. de l'Arsenal, Fol. H 499, 500, 501. – Du Sollier, XXXXV, § 172. Voir aussi Th. Schwarz, *Über den Verfasser und die Quellen des Rudimentum novitiorum*, Rostock : Buchdruckerei von Adlers Erben, 1888. – **[18]** BnF, rés. Vélins 676-677. Voir U. Baumeister, M.-P. Laffitte, *Des livres et des rois. La bibliothèque royale de Blois*, Paris : Bibliothèque nationale, Quai Voltaire, 1992, p. 96-99, n° 17. Autre ex. BnF, Rés. G 216-217, 688-689. Voir aussi la notice de N. Petit, dans *France 1500. Entre Moyen Âge et Renaissance*, Paris : RMN, 2010, 234-235, n° 106. – **[19]** Sur cette question, voir J.-L. Lemaitre, « L'édition du martyrologe d'Usuard publiée à Cologne en 1515 et en 1521 par Johann Landen », dans *Analecta Bollandiana*, t. 131, 2013 [à paraître]. – **[20]** J.-L. Lemaitre, « Le martyrologe de Lagrasse et ses *auctaria* », dans S. Cassagnes-Brouquet, A. Dubreil-Arcin (dir.), *Le Ciel sur cette terre. Dévotion, Église et religion au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur de Michelle Fournié*, Toulouse : Méridiennes, 2008, 139-151, fig. 23-24. – **[21]** Voir R. Grégoire, *Homéliaires liturgiques médiévaux. Analyses de manuscrits*, Spoleto : Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1980. Voir aussi R. Barré, *Les homéliaires*

carolingiens de l'École d'Auxerre. Authenticité – Inventaire – Tableaux comparatifs - Initia, Città del Vaticano : Biblioteca Apostolica Vaticana, (Studi e Testi, 225), 1962 : – R. Étaix, *Homéliaires patristiques latins. Recueil d'études de manuscrits médiévaux*, Paris : Institut d'études augustiniennes (Études augustiniennes. Moyen Âge et Temps modernes, 29), 1994. – **[22]** Montpellier, bibl. mun., ms. 13. Voir J.-L. Lemaitre et D. Le Blévec, *Le livre du chapitre de Saint-Guilhem-le-Désert*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres (Recueil des Historiens de la France, Obituaires, sér. in-8°, vol. VI), 2004. – **[23]** J.-L. Lemaitre, *Mourir à Saint-Martial*, 251-291. – R. Étaix, « Les homélies capitulaires », dans B. Weis (dir.), *Le Codex Guta-Sintram. Manuscrit 37 de la bibliothèque du grand séminaire de Strasbourg*, Lucerne-Strasbourg: Ed. Fac-similés-COPRUR, 1983, 167-173. – B. Albers, « Eine Homiliensammlung Benedikts von Aniane ? », dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens*, t. 32, 1911, 579-591. – E. Freise, D. Geuenich, J. Wollasch, *Das Martyrolog-Necrolog von St. Emmeran zu Regensburg*, Hannover : Hahnsche Buchhandlung (*MGH, Libri memoriales et necrologia*, NS III), 1986, 42-50. – Ch. Hilken, *The Necrology of San Nicola cella Cicogna (Montecassino, Archivio della Badia, 179, pp. 1-64)*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, (Studies and Texts, 135), 2000. – **[24]** J. Mallet et A. Thibault, *Les manuscrits en écriture bénéventaine de la bibliothèque capitulaire de Bénévent*. Tome I. *Manuscrits 1-18*, Paris : Éditions du CNRS (Études, documents et répertoires publiés par l'IRHT), 1984, 329-338. – **[25]** On se reportera pour l'état des sources, à J.-L. Lemaitre, « Martyrologes et culte des saints en Languedoc », dans *Hagiographie et culte des saints en France méridionale (XIIIe-XVe siècle)*, Toulouse (*CF* 37), 2002, 63-111. – **[26]** *Kalendarium cisterciense seu martyrologium sacri ordinis cisterciensis romanis rubricis accommodatum*, Paris, F. Léonard, 1689, texte de la règle, paginé 1-115 à la suite du martyrologe, en commençant le 21 mars, jour de la fête du saint : Prologue : 21 mars, 23 juin, 25 septembre, 28 décembre. – **[27]** J.-L. Lemaitre, « Un chanoine inculte ? Le copiste du martyrologe du chapitre cathédral de Béziers », dans G. Andenna, H. Houben (éds.), *Mediterraneo, Mezzogiorno, Europa. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, Bari : Mario Adda editore, 2004, vol. 2, 677-689. – **[28]** E. Martène, *De antiquis Ecclesie ritibus*, éd. Venise, J.-B. Novelli 1788, IV, 19. – **[29]** *Ibid.*, 19 : *Et petat benedictionem lector et recitentur nomina sanctorum*. – **[30]** *Ibid., Lector vero veniens ante analogium aperiat librum, et se inclinet ad benedictionem*. – **[31]** *Ibid. Facto signo itur ad capitulum, et sedentibus cunctis, prior sacerdotis nutum dat lectori signum ut legat*. – **[32]** D. Choisselet, Pl. Vernet, *Les* Ecclesiastica officia *cisterciens du XIIe siècle. Texte latin selon les manuscrits édités de Trente 1711, Ljubljana 31 et Dijon 114, version française, annexe liturgique, notes, index et tables*, Reiningue : Abbaye d'Oelenberg, (La documentation cistercienne, 22), 1989, 202-209. – **[33]** *Martyrologium Romanum, ad novam Kalendarii rationem et Ecclesiasticae historiae veritatem restitutum Gregorii XIII Pont. Max. jussu editum*, Romae, D. Bosa 1584. – p. XXIIII* dans l'éd. de 1587. Cf. *Martyrologium*

Romanum éditio princeps (1584), ed. anastica... a cura di M. Sodi, R. Fusco, Città del Vaticano Libr. Ed. Vaticana, (*Monumenta liturgica concilii Tridentini*, 6), 2005, 28-29. – *Martyrologium Romanum... quarta post typicam editio juxta primam a typica editionem anno MDCCCCXXII a Benedicto XV adprobatam...* Vatican, 1956. – **[34]** *Martyrologium Romanum...* Paris, Louis Josse, 1711. – **[35]** *Usuardi Martyrologium quo romana ecclesia ac permultae aliae utuntur... cum additionibus ex martyr. rom. ecclesiae et aliarum, potissimum Germaniae inferioris... et annotationibus in quibus voces aliquot obscurae explicantur...* opera Joannis Molani, Lovani, apud H. Wellaeum, 1568 ; – nouv. éd. en 1573 chez le même éditeur, puis en 1583 à Anvers chez Philippe Nutium. – **[36]** P. Dinter (éd.), *Liber Tramitis aevi Odilonis abbatis*, Siegburg : F. Schmitt (*Corpus consuetudinum monasticarum*, X), 1980, 286-287, § 208. – Voir aussi B. Albers (éd.), *Consuetudines monasticae*. Vol. I. *Consuetudines Farfenses*, Stuttgart-Vienne : J. Roth, 1900, 205-206, chap. LXIII. – **[37]** J.-L. Lemaitre, *Les documents nécrologiques de l'abbaye Saint-Pierre de Solignac*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres (Recueil des historiens de la France, Obituaires, sér. in-8°, vol. 1), 1984. – **[38]** AD Hérault, G 59. J.-L. Lemaitre, *Répertoire*, n° 3054. – **[39]** H. Barthès, *Les documents nécrologiques du diocèse de Béziers. Nécrologes et obituaires du XI[e] au XVII[e] siècle...*, Saint-Geniès-de-Fontedit : H. Barthès, 1988, 88-127. – **[40]** AD Hérault, G 59, fol. 60. Cf. J. Dubois, G. Renaud, *Le martyrologe d'Adon. Ses deux familles, ses trois recensions. Texte et commentaire*, Paris : Éditions du CNRS, (Sources d'histoire médiévale), 1984, 219-220, éloges 2 et 3. – **[41]** AD Hérault, G 59, fol. 78v. *Ibid.*, p. 401, éloge 2 (2[e] famille). – **[42]** AD Hérault, G 59, fol. 46. *Ibid.*, p. 113. Cette notice est une de celles sur lesquelles nous avons attiré l'attention dans notre article « Un chanoine inculte » (voir *supra* n. 27), à propos de ce saint Tetarius, qui est une mauvaise interprétation du scribe qui n'a pas compris ce qu'il lisait : *Castuli, qui cum esset zaetarius palatii...* Il s'agit de l'office de portier du palais (*zetarius*) et non d'un nom propre, dont notre scribe a fait un nouveau saint.

Sophie DELMAS
UMR 5648, CNRS – Université Lumière-Lyon 2

La parole franciscaine autour de Louis de Toulouse



Louis de Toulouse ou Louis d'Anjou est loin d'être un inconnu pour les lecteurs des *Cahiers de Fanjeaux*, puisque Jacques Paul lui a consacré plusieurs contributions, l'une en 1972 intitulée « Saint Louis d'Anjou, franciscain et évêque de Toulouse (1274-1297) », l'autre en 1973 portant sur « Évangélisme et franciscanisme chez Louis d'Anjou ». Plus récemment, en 2009, il s'est interrogé sur les liens entre Louis et le pape Jean XXII.

Rappelons cependant en quelques mots les principaux moments de sa vie. Louis, fils de Charles II, roi de Naples et de Marie de Hongrie, est né en 1274. De 1288 à 1295, il est captif avec ses deux frères en Catalogne, afin de permettre la libération de son père fait prisonnier par Alphonse II d'Aragon. En 1296, il prend l'habit franciscain et devient évêque de Toulouse. Il meurt de maladie en 1297. Louis de Toulouse est surtout connu par l'enquête de son procès de canonisation, rédigée à Marseille en 1308. Il est canonisé par Jean XXII le 7 avril 1317.

Cette canonisation est majeure dans la mesure où pour les franciscains, c'est la troisième après celle de François d'Assise et

d'Antoine de Padoue. Elle s'inscrit ensuite dans un contexte exceptionnel pour l'ordre, celui des tensions entre le pape Jean XXII et les Spirituels.

La figure de Louis de Toulouse a été étudiée à plusieurs reprises à partir de son procès de canonisation ou du *Liber miraculorum*, un registre essentiellement tenu par le gardien de son tombeau. Nous avons également conservé des témoignages de la parole sacrée autour de Louis de Toulouse : si la plupart des sermons restent largement inédits, certains d'entre eux ainsi que des prières ont parfois été étudiés, mais indépendamment les uns des autres. Ainsi, David Anderson a consacré un article aux sermons de Jacques de Viterbe sur Louis de Toulouse. De même, Patrick Nold m'a aimablement communiqué son article en préparation consacré à la pauvreté, l'histoire et la liturgie dans l'œuvre pastorale de Bertrand de la Tour dans lequel il étudie et évoque les sermons de ce franciscain sur Louis de Toulouse.

Cette contribution a donc pour dessein de comprendre quelle place occupe la parole franciscaine au sein des paroles sacrées prononcées autour de Louis de Toulouse.

I. LES FORMES DE LA PAROLE SACRÉE ET PLUS PARTICULIÈREMENT DE LA PAROLE SACRÉE FRANCISCAINE

En prenant pour point de départ l'approche des sermons *de sanctis* proposée par G. Ferzoco, les formes de la parole sacrée autour des saints tels que Louis de Toulouse peuvent être réparties en cinq grands groupes[2].

Le premier concerne les sermons dédiés à la mémoire d'une personne influente, comme à l'occasion de ses funérailles ou de l'anniversaire de sa mort. C'est le cas des sermons de Jacques de Viterbe : ce frère augustin a composé deux sermons à l'occasion de

l'anniversaire de la mort de Louis de Toulouse (*in anniversario domini Ludovici episcopi Tholosani* et *in commemoratione domini Ludovici filii domini regis Sicilie*)[3]. Ces deux textes peuvent être datés avec précision du 19 août 1303 et du 19 août 1304, bien avant la canonisation de Louis en 1317. Le premier d'entre eux a pour incipit *probatus est in illo et perfectus inventus est et erit illi gloria eterna*. Le second texte a pour incipit *ecce odor filii mei sicut odor agri*.

Le deuxième ensemble regroupe les sermons prêchés dans le but d'obtenir la canonisation. Nous disposons pour cela de l'ouvrage de Jacques Stefaneschi qui donne des détails sur le cérémonial à la cour d'Avignon : parmi les trois canonisations évoquées se trouve, à côté de celle de Thomas d'Aquin et Pierre de Morrone, celle de Louis de Toulouse. L'auteur décrit les consistoires qui se tiennent juste avant les cérémonies finales de canonisation : les arguments des cardinaux y étaient présentés sous forme de sermons[4]. Pour Louis de Toulouse, il évoque huit sermons dus à huit cardinaux différents, parmi lesquels on compte un seul franciscain, l'archevêque de Riga Frédéric de Pernstein (auquel il faut ajouter frère Guillaume identifié avec Guillaume de Saint Marcel ; l'évêque de Marseille *Raimundus Robaudi* ; l'archevêque de Bourges, *Rainaldus de la Porte* ; l'évêque de Clermont *Albertus Aycelin* de Montaigu ; l'évêque d'Arras *Bernardus Royardi* ; l'évêque de Maguelone *Iohannes Raimundus* de Comminges ; l'évêque de Nocera *Iohannes Antignani*).

Le troisième groupe correspond aux sermons de canonisation prêchés quelques jours après le consistoire final. C'est sans doute dans cette catégorie qu'il convient de ranger le sermon anonyme *Puer eram ingeniosus* contenu dans Vatican BAV Borgh. 138 qui a probablement été rédigé à Marseille autour de 1317. Ce sermon est particulièrement intéressant et même émouvant dans la mesure où le prédicateur explique avoir lui-même entendu Louis prêcher[5].

Le dernier groupe, le plus fréquent et le mieux représenté, rassemble les prises de parole sacrée pour la fête du saint qui célèbrent sa vie, ses vertus. La fête de Louis de Toulouse a lieu le 19 août, celle qui célèbre sa translation le 8 novembre. Bertrand de la Tour est l'auteur de quatre sermons sur Louis[6]. Né probablement vers 1265-

1270 à Camboulit, près de Figeac, dans le diocèse de Cahors, il est maître en théologie à Paris en 1315 et a peut-être été maître-régent vers 1311-1312. En 1312, il devient ministre provincial d'Aquitaine. L'élection du cadurcien Jean XXII favorise la carrière de Bertrand. Il est ensuite nommé archevêque de Salerne en septembre 1320 et consacré le 21 octobre par le cardinal-évêque de Tusculum Bérenger Frédol. Un mois plus tard, il est fait cardinal-prêtre de Saint-Vital. En 1322-1323, il est consulté sur la question du mariage, du célibat clérical et de la pauvreté apostolique. En 1323, probablement en reconnaissance des services rendus, Jean XXII le fait cardinal-évêque de Tusculum. Bertrand est l'auteur d'une *Postilla super epistolas sanctorales* : cette postille est une sorte de continuation de sa *Postille* pour les épîtres des dimanches. Pour chaque jour on trouve un commentaire de la lecture et au moins un sermon. Un commentaire (*expositio*) propose une explication littérale de la lecture liturgique. Le sermon dépend de ce commentaire tout en se concentrant davantage sur le sens spirituel. Cette postille propose quatre sermons et expositions pour la fête de Louis de Toulouse[7] : les deux premiers ont pour thèmes *Iuvenis et acutus inveniar in iudicio* et *Puer eram ingeniosus et sortitus sum*, les seconds *Quasi stella matutina in medio nebulae* et *Quasi sol effulgens sic iste effulsit in templo Dei*. En outre, nous disposons de quatre sermons de François de Meyronnes. Ce dernier est né dans le dernier quart du XIII[e] siècle, près de Barcelonnette, ce qui fait de lui un sujet des comtes de Provence, Charles II puis Robert[8]. Il entre dans l'ordre, probablement au couvent de Digne. Entre 1304 et 1307, il est à Paris pour la poursuite des études de théologie et suit les cours de Jean Duns Scot. De 1308 à 1318, il a dû lire les *Sentences* du Lombard dans différents *studia* de l'ordre, en France et en Italie, avant de regagner Paris où il reste bachelier sententiaire. C'est à cette époque qu'il aurait soutenu une question disputée avec le futur Clément VI. En 1323, François de Meyronnes obtient la licence en théologie. Il est ensuite élu ministre provincial de Provence au printemps 1324. Par la suite, il semble avoir résidé pour l'essentiel à Avignon[9]. Les deux premiers sermons sur Louis sont mentionnés dans le Répertoire des sermons

latins de Jean-Baptiste Schneyer. Ils sont parfois considérés comme des sermons de canonisation datant de 1317, bien que rien ne puisse le confirmer. Ils ont pour thèmes *Humiliavit se ipsum*[10] et *Luce splendida fulgebis*. Il faut y ajouter deux autres sermons, *Nova lux oriri visa est* et *Cum cognovisset qui volebant eum facere regem*[11].

Enfin, la canonisation de Louis de Toulouse a suscité la rédaction d'offices rythmés et de légendes liturgiques. Le premier office connu, *Tecum fuit principium,* est celui attribué au roi Robert. Il était destiné aux dominicains que le roi Charles II avait établis à Saint-Maximin comme gardien du tombeau de Marie-Madeleine. Une chapelle fut dédiée à Louis dans la basilique, et Robert demanda la célébration d'une fête chaque année pour laquelle il écrivit un office. En 1319, lors du chapitre général de Marseille, il est décrété que saint Louis sera célébré dans l'ensemble de l'ordre. En 1322, lors du chapitre général de Pérouse, il est précisé que la fête de saint Louis sera célébrée le cinquième jour après l'Assomption. En 1343, lors du chapitre général tenu à Marseille, l'office de Robert fut imposé à l'ensemble de l'ordre et intégré dans le bréviaire franciscain[12]. On en connaît deux autres, anonymes[13]. Ces trois offices se lisent dans des bréviaires, essentiellement franciscains de la fin du XIVe siècle, du XVe, voire du début du XVIe siècle. Il convient d'y ajouter la légende liturgique *Almus Christi confessor*, un texte à lire lors des offices religieux relatant la vie des saints : l'organisation du texte diffère selon les manuscrits, mais l'édition proposée a retenu la division en 27 lectures, réparties en trois séries (A-B-C) de neuf lectures[14]. Malheureusement, l'auteur de ce texte est inconnu. Il est également difficile de le dater : le texte se lit dans cinq manuscrits des XIVe et XVe siècles.

II. LES FONCTIONS TRADITIONNELLES DE LA PAROLE SACRÉE

1. *Fonction d'intercession*

Ces offices liturgiques encouragent d'abord la population à louer Dieu et saint Louis. Ils témoignent des cultes locaux qui se sont développés dans le Sud de la France. Ainsi, dans les premières vêpres comme dans les laudes de l'office attribué au roi Robert, il est fait explicitement référence à la ville de Toulouse dont les habitants sont tenus de prier le saint et de rendre grâce à Dieu[15]. Dans le Magnificat comme dans l'hymne des matines, c'est cette fois la ville de Marseille qui est évoquée : ceux qui viennent y prier Louis obtiennent la guérison. Mais ces offices n'excluent pas pour autant les autres endroits : grâce aux suffrages de saint Louis, tous les lieux de la terre doivent bénéficier de la protection divine.

Ensuite, ces offices rythmés mentionnent souvent des miracles accomplis par Louis de Toulouse. Ces indications peuvent être vagues, comme dans l'office du roi Robert dans lequel Louis est présenté, rendant la vie aux morts, l'ouïe aux sourds, la lumière aux aveugles[16]. Les mentions sont parfois plus précises, notamment dans la *Légende liturgique* ou dans le sermon *cum cognovisset* de François de Meyronnes, avec des références à des miracles particuliers[17].

Ainsi, si les offices rythmés contiennent des développements spécifiques, ils témoignent également de l'exaltation des vertus, à l'instar des sermons.

2. *Souci d'édification*

Dans l'ensemble des prises de parole, et notamment dans la prédication, les développements insistent sur les vertus du saint (chasteté, piété, pureté de l'âme...) et témoignent d'un souci d'édification.

Quelques vertus reviennent de façon récurrente, notamment l'humilité, la sagesse, l'obéissance.

Parmi les huit sermons des cardinaux lors de la canonisation, le verset thématique de celui de l'évêque de Clermont Albert Aycelin de Montaigu *Vir humilis exaltabitur in carne* suggère déjà l'exaltation de l'humilité. Celle-ci est aussi au cœur du sermon *Humiliavit se ipsum* de François de Meyronnes qui développe l'idée selon laquelle Louis s'est humilié en suivant le modèle du Christ. Il insiste en particulier sur le contraste entre l'illustre origine de Louis, la famille royale, et son choix d'un ordre infiniment humble, celui des frères mineurs[18]. La même idée se lit dans le sermon *Luce splendida* dans lequel il oppose la filiation royale de Louis et son choix de l'humilité en prenant l'habit pauvre des franciscains. Cette vertu se lit encore dans les paroles de Bertrand de la Tour qui évoque son humilité au service de Dieu comme des hommes[19]. Louis aurait même disparu derrière cette vertu. L'importance de l'humilité se manifeste dans les sermons, comme dans la bulle de canonisation[20].

Louis de Toulouse est aussi présenté comme un homme sage et savant. Dans le sermon *Luce splendida*, François de Meyronnes explique que Louis, dès sa jeunesse, a développé ces vertus et a été instruit dans les arts libéraux. Selon lui, il était même capable de discuter des points difficiles de théologie (*subtilitates altissimas theologie discuteret*). Dans le sermon franciscain anonyme, la sagesse de Louis est également mise en avant : l'orateur explique que cette sagesse est d'abord une sagesse qu'il a acquise et qui lui permettait de traiter des questions ardues de théologie et de discuter. Mais c'est aussi une sagesse infuse car il n'aurait pas pu l'acquérir dans un laps de temps aussi court. Cette infusion divine est du reste elle aussi présente dans la bulle de canonisation *Sol oriens*[21]. François de Meyronnes évoque ensuite sa prédication et son enseignement : par sa sagesse, il faisait apparaître les péchés. Bertrand de la Tour parle de la prédication de Louis comme faisant partie de son office ecclésiastique : par des mots clairs, il était capable d'expliquer les choses aux simples gens.

Enfin, plusieurs documents évoquent l'obéissance de Louis. Dans le sermon *Humiliavit se ipsum,* François de Meyronnes développe longuement le fait que Louis d'Anjou fut obéissant jusqu'à sa mort au sein de l'ordre franciscain. Son obéissance, à ses yeux, se caractérise par son caractère volontaire (*voluntaria*) puisqu'aucun membre de sa famille n'a pu le détourner de son projet, son caractère rapide (*festina*) puisque dès son retour de Catalogne, Louis d'Anjou réitéra son vœu d'entrer chez les franciscains, son caractère ardu (*ardua*) car il est plus difficile d'obéir pour ceux qui sont habitués à commander ; enfin, son caractère ardent (*devota*).

Ces différentes vertus ont par ailleurs été acquises de façon progressive, en fonction des choix effectués par Louis. Dans les deux sermons de Jacques de Viterbe, la vie de Louis d'Anjou est présentée comme en constant progrès puisqu'il a franchi trois étapes (*examinatio, approbatio, exaltatio*) qui correspondent aux trois périodes de sa vie (laïc, régulier, évêque) : les textes donnent étonnamment de nombreux développements sur sa carrière épiscopale qui fut pourtant très brève[22]. De la même façon, Bertrand de la Tour insiste dans ses sermons sur l'idéal religieux que représente François d'Assise et sur le modèle épiscopal que constitue Louis d'Anjou. Ce dernier a gouverné son diocèse avec clémence, puissance et prudence. Dans le sermon *puer eram,* Bertrand de la Tour qualifie de « translations » les étapes de la vie du saint : Louis d'Anjou est passé du statut de religieux à celui de prélat, puis à celui de la fruition bienheureuse[23]. Du reste, dans ce même sermon, Bertrand oppose le bon évêque qu'est Louis aux mauvais prélats : il se lamente sur leur gloutonnerie, leur luxure, leur caractère injurieux et pernicieux[24]. Le quatrième sermon de Bertrand de la Tour a pour verset thématique un passage de l'Ecclésiastique, « comme le soleil rayonnant sur le Temple de Dieu » (50, 7) qui concerne le prêtre Simon: c'est donc sans surprise que la figure de l'évêque s'impose dès le début du sermon[25]. La dignité de son office est du reste abordée dans la troisième partie du texte qui, à elle seule, correspond à la moitié du sermon : en s'appuyant sur l'autorité des philosophes, Bertrand explique que le soleil représente le bon prélat exerçant dignement son

office ecclésiastique, comme ce fut le cas de Louis à Toulouse. De même que le soleil brille, chauffe, plaît, a de la force et se trouve au milieu des planètes, de même Louis eut la splendeur dans la connaissance, la ferveur dans l'amour, la beauté dans la conversation, la force dans le gouvernement et fut au milieu de ses fidèles[26].

Le sermon a donc essentiellement une fonction pédagogique : il s'agit d'édifier l'auditoire en lui présentant les vertus du saint. Ce qui est frappant dans les sermons conservés, c'est que ce ne sont pas les vertus franciscaines du saint qui sont mises en avant, mais ses vertus épiscopales.

III. LES FONCTIONS CONJONCTURELLES DE LA PAROLE SACRÉE

1. Fonction polémique autour de la pauvreté

Les huit sermons prononcés à l'occasion de la canonisation de Louis n'ont pas été conservés. Les versets thématiques qui nous sont parvenus laissent à penser que la pauvreté a été évoquée, notamment dans le sermon de l'évêque d'Arras, *Bernardus Royardi*, mais nous ignorons dans quelle mesure. En effet, dans les sermons, la quasi-absence de toute allusion à la pauvreté est un caractère marquant.

Dans les textes de Jacques de Viterbe, la référence à la pauvreté est presque inexistante, comme l'a montré David Anderson : la pauvreté et l'humilité sont très rapidement évoquées pour mieux souligner qu'elles contrastent avec les richesses et l'orgueil[27]. L'analyse de l'œuvre pastorale de Bertrand de la Tour menée par Patrick Nold montre également qu'il en parle à peine[28].

Chez François de Meyronnes, seul le sermon *humiliavit se ipsum* contient un passage sur la pauvreté, étroitement liée à l'humilité, comme chez Jacques de Viterbe : il explique que Louis est passé d'une grande abondance de richesses à une grande humilité et une grande

pauvreté, dans la mesure où les frères mineurs qui se consacrent avant toutes choses à Dieu, rejettent les biens terrestres, non seulement en particulier mais en commun (*omnia terrena abnegant in speciali et in communi*)[29]. De même, François montre que la conversion de Louis s'est faite du bien vers le meilleur, ce qui lui a permis de développer sa « pauvreté évangélique », un terme qui peut suggérer le mouvement spirituel : cet épanouissement passe par quatre étapes, l'abandon d'une partie de ses biens, l'abandon de tous ses biens, l'abandon de sa famille et l'abandon des dignités et des royaumes. Dans ce domaine, François explique que Louis a même atteint la perfection, une qualité qui fait défaut aux évêques[30].

Cette absence de détails sur la pauvreté rejoint tout à fait les conclusions d'Edith Pasztor, qui en 1955, dans son ouvrage consacré à Louis d'Anjou, notait que l'hagiographie postérieure à 1317 omettait certains détails biographiques embarrassants, comme la proximité de Louis avec Pierre Scarrier et François Brun, deux disciples de Pierre de Jean Olivi[31]. Ce silence chez Bertrand de la Tour et François de Meyronnes s'explique aisément à partir du parcours intellectuel des deux hommes : tous les deux sont des franciscains opposés aux Spirituels et qui ont participé à des consultations sur Olivi. Entre 1318 et 1320, Bertrand de la Tour fait partie des huit maîtres en théologie chargés d'examiner la *Postilla super Apocalypsim* de Pierre de Jean Olivi ; il est peu de temps après consulté sur la question de la pauvreté apostolique. De même, comme l'a récemment montré Sylvain Piron, François de Meyronnes est sans aucun doute le *magister Franciscus* à l'origine d'un avis rendu en 1323 sur quelques extraits de la *Lectura super Apocalipsim* de Pierre de Jean Olivi.

Les seuls développements conséquents sur la pauvreté ne se lisent pas dans les sermons, mais dans la légende liturgique *Almus Christi*. Les neuf lectures de la série B sont presque entièrement consacrées au choix de pauvreté de Louis. Sa prédilection pour la pauvreté apparaît dans ses vêtements, dans son modeste train de vie épiscopal (il refuse les chiens de chasse, la volière, il distribue les biens de l'Église aux pauvres), dans ses visites aux couvents franciscains (il sert à table, fait la vaisselle). Cette légende liturgique est

du reste proche de la *vita* attribuée à Jean de *Orta*, une biographie spirituelle de Louis, écrite vers 1320 à la cour angevine, qui fut réécrite par l'inquisiteur Paulin de Venise.

2. *La question des vêtements*

À quelques exceptions près, la pauvreté franciscaine disparaît donc dans la parole sacrée derrière les vertus de l'évêque. C'est d'ailleurs la plupart du temps revêtu de ses attributs épiscopaux que Louis apparaît dans l'art de la fin du Moyen Âge. En effet, la majorité des peintures le représentent sous les traits d'un jeune évêque, coiffé de la mitre, portant par dessus sa robe de bure serrée par une corde, une chape semée de fleurs de lys[32].

Cette association entre la figure de saint et la figure du bon prélat atteint son apogée dans le sermon *quasi stella matutina* de Bertrand de la Tour. Le thème, choisi dans l'Ecclésiastique, exalte le bon prêtre Simon, ce qui va favoriser les analogies entre le modèle de prêtre constitué par Simon et le prêtre faisant l'objet du sermon, Louis[33]. L'ensemble du texte se présente du reste comme un commentaire continu du début du chapitre 50, du verset 6 au verset 12. Le propos de Bertrand de la Tour est organisé autour de quatre parties : l'éclat de l'enseignement de Louis, le parfum de sa renommée, l'excellence de sa vie et son zèle pastoral. Dans cette dernière partie, Bertrand de la Tour insiste longuement sur le soin accordé par l'évêque à sa charge pastorale. Comme le grand prêtre de l'Exode, Louis porte trois types de vêtements. Cependant, Bertrand de la Tour a légèrement modifié la liste : alors que dans les chapitres 28 et 39 de l'Exode, les trois vêtements décrits sont l'éphod, le pectoral et le manteau, les trois vêtements de Louis sont le manteau, l'éphod et la mitre qui sont soigneusement décrits et associés à différentes vertus. Le manteau bleu jacinthe (*tunica iacinctinam*) est long jusqu'aux pieds et près du corps. Sur l'ourlet pendent des clochettes et des grenades. Le manteau bleu est tissé de fils de couleurs, de lin fin, de pourpre et de bleu. La longueur de la tunique signifie la persévérance,

son caractère strict l'abstinence, les grenades le parfum de sa renommée, les clochettes l'écho du verbe divin, la couleur de lin la pudeur, la couleur écarlate le véritable amour de Dieu et du prochain, la couleur pourpre la compassion, la couleur bleue la contemplation. L'ephod (*superhumerali*), qui est une sorte de gilet richement brodé retenu par deux pierres précieuses est complété par le pectoral, orné lui aussi de douze pierres précieuses disposées sur quatre rangs. Chez Louis, l'éphod désigne le courage, le pectoral le discernement. Les douze pierres symbolisent les douze apôtres, les deux pierres d'onyx la charité et l'amour du prochain. La mitre pontificale (*mitram pontificalam*), elle, correspond au diadème (*cidaris*) sur lequel était attachée une plaque d'or. Cette mitre symbolise chez Louis la sagesse céleste. Sur la plaque d'or est inscrit le tétragramme qui représente la douleur et l'espoir que doit posséder tout homme pour la passion du Christ[34].

La question des vêtements de Louis de Toulouse n'est pas anodine. Dans la légende liturgique *Almus Christi confessor*, la deuxième lecture de la série B est entièrement consacrée à ce sujet : l'auteur y explique que lorsqu'il fut nommé évêque, Louis porta d'abord les vêtements de l'honnêteté cléricale (*vestibus clericalis honestatis*), puis préféra utiliser ceux de la mendicité régulière (*vestibus regularis mendicitatis*). Il les porte d'abord en cachette pour éviter le scandale, puis ensuite ouvertement et ce jusqu'à la fin de sa vie[35].

Cette légende liturgique à connotation spirituelle tente donc d'imposer la figure franciscaine de Louis et non celle du riche évêque : une phrase résonne d'ailleurs plus fort que les autres. L'auteur explique que si on voyait ce fils de roi, agenouillé devant les pauvres, leur versant de l'eau sur les mains et leur coupant le pain, on admirerait davantage Louis agenouillé dans la poussière que Salomon assis sur son trône[36]. Comment ne pas voir dans cette image une allusion à peine voilée au frère de Louis, Robert d'Anjou, qui, comme le montre le titre de l'ouvrage que Samantha Kelly lui a consacré, *The new Solomon*, est très tôt qualifié de « nouveau Salomon » ?

En effet, c'est visiblement pour des raisons politiques que l'image de Louis comme évêque, et non comme franciscain, s'est imposée dans la parole sacrée.

3. Fonction politique : la glorification de la dynastie par les Angevins

Les différents prédicateurs que nous avons évoqués sont pour la plupart liés à la dynastie angevine.

Ainsi, les deux sermons de Jacques de Viterbe ont sans doute été composés avec les encouragements du roi Charles II d'Anjou, avant même la canonisation de Louis[37]. Nous savons en effet qu'en 1300, Jacques de Viterbe quitte Paris pour diriger le couvent augustin de Naples, ce qui correspond à un rapprochement avec la papauté (il a du reste composé le *De regimine christiano*, dédié à Boniface VIII) et avec Charles II d'Anjou (qui tient lui-même son pouvoir du pape). Les deux sermons datent de 1303 et 1304 : ils sont antérieurs à la demande du pape d'une enquête en vue de la canonisation. Celle-ci est demandée par Charles II d'Anjou dès 1298 et 1300, mais elle est ouverte par le pape seulement en 1307. Du reste, le début du second sermon de 1304 fait référence à Robert d'Anjou en lui attribuant la bénédiction de Jacob par Isaac (Gn 27, 27) : « Oui, l'odeur de mon fils est comme l'odeur d'un champ fertile ». À cette date, Jacques de Viterbe est évêque de Naples et entretient des liens étroits avec la cour royale. Sa prédication ne retient donc pas l'image d'un prince renonçant à sa charge temporelle pour devenir franciscain, mais celle de l'évêque.

De même, Bertrand de la Tour fut aussi bien un client de la cour pontificale que de la cour angevine : il contribue, à côté de François de Meyronnes, à la glorification de la dynastie[38]. En effet, dans le sermon *Humiliavit se ipsum,* François de Meyronnes explique qu'il faut contempler la sainteté de Louis d'Anjou dans la mesure où il est issu d'une famille de saints, non seulement par son père qui était le neveu du roi Louis IX, mais aussi par sa mère Marie de Hongrie, dont

la famille compte depuis le XIe siècle des saints tels qu'Étienne (mort en 1030), Émeric (mort en 1031) et Ladislas (mort en 1095) de Hongrie. François rappelle aussi la récente canonisation d'Elisabeth de Hongrie (1235)[39]. De même, dans les sermons *Nova lux oriri* et *Cum cognovisset,* il insiste sur le fait que Louis est issu d'un lignage de saints et donne en exemple la famille royale française, avec Charlemagne et saint Louis, mais aussi la famille hongroise[40]. François de Meyronnes tient à cette idée qu'il développe de nouveau dans le sermon *luce splendida* dans lequel il explique que Louis se caractérise par sa noblesse qu'il tient de son père et de sa mère et plus particulièrement par la lignée royale des Francs (*stirpem regiam Francorum).* Ce n'est que dans un second temps qu'il évoque ses miracles à Marseille, puis dans un troisième temps le fait qu'il fut franciscain. Ainsi, la famille de Louis d'Anjou se caractérise par une sainteté dynastique, en étant le résultat de la fusion de deux lignages royaux. Pour André Vauchez, cette conception d'une sainteté lignagère dans le discours d'un clerc peut s'expliquer par l'assimilation du modèle biblique de l'arbre de Jessé, c'est-à-dire la généalogie du Christ qui se trouve au début de l'Évangile de Matthieu. Surtout, l'exaltation de la sainteté de la dynastie angevine s'explique par les liens qu'entretenait François de Meyronnes avec les Angevins : après 1324, lorsqu'il se trouve en Avignon, François fréquente aussi bien l'entourage du pape que celui du roi de Naples, dont il était familier depuis longtemps. Du reste, c'est par une lettre datée de 1323 que le pape Jean XXII demande au chancelier de l'université de Paris de décerner à François de Meyronnes la licence en théologie, en partie grâce à la requête préalable du roi Robert d'Anjou. Enfin, François a même rédigé à l'intention du roi Robert un commentaire de la *Hiérarchie céleste*[41].

CONCLUSION

Ainsi, les formes de la parole sacrée sont variées autour de la figure de Louis de Toulouse, avec différents types de sermons et différents offices et légendes liturgiques.

Certaines fonctions sont traditionnelles, puisqu'elles visent à un enseignement moral par l'exaltation des vertus, notamment dans les sermons, et à l'intercession, notamment dans les prières. Ces passages s'inspirent sans aucun doute de la bulle de canonisation ou du *Liber Miraculorum* ; la comparaison est encore à mener.

Cependant, la figure singulière de Louis de Toulouse a fait apparaître des fonctions plus spécifiques : ces prises de parole sacrée sont l'occasion d'exalter la dynastie dont il est issu, la dynastie angevine, dont un des membres, le roi Robert, en est même l'un des auteurs. L'exaltation des vertus du prélat, le contraste entre l'humilité du saint et son origine royale permettent également de passer sous silence la vertu de pauvreté et le choix de l'ordre franciscain, à un moment où la papauté entretenait des relations difficiles avec les Spirituels. Un texte fait cependant exception, la *Légende liturgique* : cette exception s'explique sans aucun doute par les choix personnels de son auteur.

Ces prises de parole permettent aussi de mettre en avant l'impact de la parole sur les choix artistiques : malgré les tentatives de l'auteur de la *Légende liturgique*, la représentation la plus répandue dans l'art est celle de Louis évêque. Ce n'est donc pas la parole franciscaine des Spirituels qui s'est imposée, mais la parole sacrée soutenue par les pouvoirs politiques.

Annexe

Liste des textes utilisés

1. Deux sermons de Jacques de Viterbe (mort vers 1307/1308)
- sermon du 19 août 1303 : *Probatus est in illo et perfectus inventus est et erit illi gloria eterna* (pas dans *RLS*)
- sermon du 19 août 1304 : *Ecce odor filii mei sicut odor agri* (pas dans *RLS*)

Vatican, Archivio di San Pietro D. 213, fol. 12 et 110.

2. Huit sermons (non conservés) des cardinaux lors de la canonisation (1317)
- *Pater, clarifica filium tuum, ut te clarificet filius tuus* : procursor negotii frater Gulgulmus
- *Elegi David servum meum,* episcopus Marsiliensis
- *Dignus est, ut hoc sibi prestes,* archiepiscopus Bituricensis
- *Vir sapiens replebitur gloria,* archiepiscopus Rigensis
- *Vir humilis exaltabitur in carne,* episcopus Claromontensis
- *Crescere me fecit deus in terra paupertatis mee,* episcopus Atrebatensis
- *Ille fulxit in templo,* episcopus Magalonensis
- *Quis est hic et laudabimus eum,* episcopus Nucerinus

3. Quatre sermons de Bertrand de la Tour (v. 1265-v. 1332)
- *Iuvenis et acutus inveniar in iudicio.*
- *Puer eram ingeniosus et sortitus sum.*
- *Quasi stella matutina in medio nebulae.*
- *Quasi sol effulgens sic iste effulsit in templo Dei.*

Pour la liste des manuscrits, voir P. Nold, « Bertrand de la Tour, Omin. Manuscript list and sermon supplement », *AFH* 95, 2002, p. 3-52, notamment p. 28.

4. Quatre sermons de François de Meyronnes (1288-1328)
- *Humiliavit se ipsum*[42]
- *Luce splendida fulgebis*[43]
- *Nova lux oriri visa est* (pas dans *RLS*)

Vatican Chigi B IV 43 fol. 102r-103r (non consulté)

- *Cum cognovisset qui volebant eum facere regem* (pas dans *RLS*)
Aix en Provence, Bibl. Arbaud, MS 21, fol. 81v-83r
Assisi Bibl. Com. 513 fol. 132v-135r

5. Un sermon anonyme (XIV[e] siècle)
Puer eram ingeniosus
Vatican Borghese 138 fol. 239-240v (*RLS* 9, p. 742-753)

6. Textes liturgiques
Trois offices rythmés[44] : *Flos germen florum, Ludovicus filius regis* et *Tecum fuit principium* attribué à Robert d'Anjou[45].
Légende liturgique *Almus Christi confessor*[46].

Notes

Sigles et abréviations

- *AFH* : *Archivum Franciscanum Historicum.*
- *AHDLMA* : *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge.*
- *DTC* : *Dictionnaire de Théologie Catholique.*
- *RLS* : J.-B. SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350,* 11 tomes, Münster i.W. : Aschendorff, 1969-1990.
- Anderson « Dominus Ludovicus » : D. Anderson, « "Dominus Ludovicus" in the Sermons of Jacobus de Viterbo (Arch. S. Pietro D. 213) », dans *Literature and Religion In the Later Middle Ages: Philological Studies in Honor of Siegfried Wenzel,* éd. R. G. Newhauser, J. A. Alford, New York : Binghamton (Center fof Medieval and Early Renaissance Studies State University of New York at Binghamton) 1995.
- Ferzoco, « Sermon Literatures » : G. Ferzoco, « Sermon Literatures concerning Late Medieval Saints », dans *Models of Holiness in Medieval Sermons*, éd. B. M. Kienzle, Louvain-La-Neuve : Fédération international des Instituts d'études médiévales, 1996, p. 103-127.
- Kelly, *New Solomon* : S. Kelly, *The New Solomon: Robert of Naples (1309-1343) and Fourteenth Century Kingship*, Leiden-Boston : Brill, 2003.
- « Legenda liturgica » : « Legenda liturgica », dans *Analecta franciscana*, 7, Quaracchi, 1951.
- Nold, « Bertrand de la Tour manuscript » : P. Nold, « Bertrand de la Tour, Omin. Manuscript list and sermon supplement », *AFH* 95, 2002, p. 3-52

- Piron, « La consultation » : S. Piron, « La consultation demandée à François de Meyronnes sur la *Lectura super Apocalipsim* », *Oliviana* 3, 2009, mis en ligne le 3 avril 2009. URL : http://oliviana.revues.org/index330.html.
- « Sermo magistri Francisci de Mayronis » : « De S. Ludovico episcopo Tolosano: Sermo magistri Francisci de Mayronis », *Analecta Ordinis Minorum Capucinorum* 13, 1897, p. 305-315.
- Vielle, *Saint Louis d'Anjou* : C. Vielle, *Saint Louis d'Anjou évêque de Toulouse, sa vie, son temps, son culte*, Vanves : Imprimerie Franciscaine missionnaire, 1930.

[1] J. Paul, « S. Louis d'Anjou, franciscain et évêque de Toulouse », *Cahiers de Fanjeaux*, 7, 1972, 59-90 ; Id., « Évangélisme et franciscanisme chez Louis d'Anjou », *Cahiers de Fanjeaux*, 8, 1973, 375-401. Il faut y ajouter Id., « Témoignage historique et hagiographique dans le procès de canonisation de Louis d'Anjou », *Provence Historique*, 23, 1973, 305-317 ; Id., « Le *liber miraculorum* de Louis d'Anjou », *AFH* 69, 1976, 209-219. – [2] Ferzoco, « Sermon Literatures », notamment 107-108. – [3] Anderson « Dominus Ludovicus ». Ces deux sermons ne sont pas présents dans le tome III du *RLS*. – [4] B. Schimmelpfennig, *Die Zeremonienbücher der römische Kurie in Mittelalter*, Tübingen: M. Niemeyer, 1973, 166-167. – [5] *Si enim utilis est predicatio in qua[s] quis predicat mundum contempnendum, se ipsum affligendum, peccatum fugiendum et super omnia Deum amandum, unde eius predicatio erat utilis, sicut et ego auribus meis aliquando eum predicantem audivi.* Vatican Borghese 138, fol. 240rb. J.-P. Boyer, « Prédication à Marseille : un sermon pour Louis d'Anjou », dans *Marseille au Moyen Âge, entre Provence et Méditerranée. Les horizons d'une ville portuaire,* éd. T. Pécout, Désiris : Méolans-Revel, 2009, 311-318. – [6] Nold, « Bertrand de la Tour manuscript » ; P. Nold, « Bertrand de la Tour, Omin. Life and works », *AFH* 94, 2001, 3-52 ; Id., *Pope John XXII and his Franciscan Cardinal : Bertrand de la Tour and the Apostolic Poverty Controversy*, Oxford : Oxford University Press, 2003 ; id., *Marriage Advice for a Pope : John XXII and the Power to Dissolve*, Leiden-Boston : Brill, 2009. Id., « Jean XXII et Bertrand de la Tour : anatomie d'une relation », dans Jean XXII et le Midi, *CF* 45, 339-355 ; Id., « Poverty, History, and Liturgy in a sermon work of Bertrand de la Tour », dans T. Johnson (éd.), *Franciscans and Preaching : Every Miracle from the Beginning of the World Came about through words,* Leiden-Boston : Brill 2012, 175-206. Je remercie Patrick Nold qui m'a aimablement communiqué le texte de ces deux articles avant leur parution. – [7] Il s'agit des numéros 632.01, 632.02, 632.03 et 632.04 dans la liste établie par Nold, « Bertrand de la Tour manuscript », 28. A côté de ces quatre textes, on trouve aussi un commentaire de l'épître et un sermon pour la translation de saint Louis : il s'agit des numéros 658.09 et 658.10 dans la liste établie par Nold, « Bertrand de la Tour manuscript », 35. – [8] E. d'Alençon, « Meyronnes François

de », dans *DTC* 10, 1634-1645 ; M. Barbu, « La formation universitaire et l'univers culturel de François de Meyronnes, dans *Formation intellectuelle et culture du clergé dans les territoires angevins (milieu du XIIIe-fin du XIVe siècle)*, éd. M.M. de Cevins, J.-M. Matz, Rome : École française de Rome (collection de l'École française de Rome, vol. 349), 2005, 253-263. Voir aussi P. de l'Apparent « L'œuvre politique de François de Meyronnes, ses rapports avec celle de Dante », *AHDLMA* 9, 1942, 5-51. – **[9]** Piron, « La consultation ». – **[10]** « Sermo magistri Francisci de Mayronis », 305-315 – **[11]** Kelly, *New Solomon*, 124-125 et 310-311. Le dernier sermon *Rex Israel mutavit* mentionné par S. Kelly pose un problème d'authenticité. – **[12]** « Legenda liturgica », p. LXV-LXVI. Vielle, *Saint Louis d'Anjou*, 431-432 ; M. Toynbee, *Louis of Toulouse and the Process of Canonization in the Fourteenth Century*, 1929 (1966), 205 note 3 ; Kelly, *New Solomon*, 97. Robert a aussi composé deux sermons en l'honneur de son frère. – **[13]** Ces trois offices rythmés sont édités par G.M. Dreves, *Analecta hymnica medii aevi : historiae rhytmicae medii aevi*, Leipzig : O. R. Reisland, vol. VI, 1889, n. 92, 93 et 94. – **[14]** « Legenda liturgica », LXV-LXVI et 414-432. – **[15]** Vielle, *Saint Louis d'Anjou*, 433 et 441. – **[16]** *Ibid.*, 440. – **[17]** *Exemplum de illo divite de Marscilia (…) exemplum de muliere pulcerrima Marscilie.* François de Meyronnes, sermon *Cum cognovisset*, Assise Bibl. com. 513, fol. 132vb et 133va. – **[18]** « Sermo magistri Francisci de Mayronis », notamment 308. – **[19]** *Dico quarto quod fuit semper quasi puer propter obsequiositatem reverentie. Fuit enim humillimus et devotissimus in obsequio Domini et populi christiani.* Bertrand de la Tour, sermon *puer* Toulouse BM 325 fol. 242vb. – **[20]** *Sicut enim thus ardens in igne adnichilatur et tamen odorem diffundat suavem, ita et iste adnichilavit se per humilitatem et tamen odorem suavissimam Deo et omnibus diffudit.* Bertrand de la Tour, sermon *quasi stella matutina* Toulouse BM 325 fol. 244ra. Voir l'article de J. Paul « Jean XXII et Louis d'Anjou » dans *Jean XXII et le Midi, Cahiers de Fanjeaux* 45, Toulouse. 2012 , 393-414 – **[21]** *Habuit autem dominus iste sapientiam per acquisitionem. Et in hoc laudabile fuit eius ingenium, quia talis ac tante fuit scientie ut de fortissimis sacre theologie questionibus et cum clericis magnis potenter et subtiliter disputaret. Et ideo competit ei illud Sapientie viii (11 et 10) : iuvenis et acutus inveniar, et per hanc scilicet sapientiam habebo claritatem ad turbas. Per infusionem : magna enim sapientia acquiri non potest nisi in magno tempore et a magnis magistris. Computatis autem annis suis breve tempus habuit ad tantam scientiam addiscendam nec certe unquam magistrum notabilem habuit, et ideo restat quod tanta eius sapientia non fuerit per acquisitionem, sed potius per infusionem. Sicut autem bonus mercator in brevi tempore dicatur qui per se bene mercatur et cui etiam dantur multa, sic et iste in sapientia, et ideo Sapientia iiii (13) : consummatus in brevi, explevit tempora multa.* Vatican Borghese 138, fol. 240ra-b. – **[22]** Anderson « Dominus Ludovicus », notamment 289. – **[23]** *Translatus dico primo ad statum religionis, et postea ad statum prelationis et postea ad statum beatifice fruitionis.* Bertrand de la Tour, sermon *puer* Toulouse

BM 325 fol. 242va. – **[24]** *Proh dolor, non sunt hodie tales multi ecclesiastici, sed sunt sicut illi pueri filii hely (...) Quod erant luxuriosi : dormiebant enim cum mulieribus que observabant ad hostium tabernaculi. Quod erant iniuriosi : dicebat enim puer sacerdotis inviolati da mihi, alioquin tollam vi. Quod erant etiam perniciosi, quia retrahebant homines a sacrificiis domini, propter que statim subditur quod erat peccatum puerorum grande.* Bertrand de la Tour, sermon *puer* Toulouse BM 325 fol. 243ra. – **[25]** *Quasi sol effulgens sic iste effulsit in templo Dei. Verbum istud quoniam ad litteram de illo summo sacerdote Symeone convenienter exponitur.* Bertrand de la Tour, sermon *quasi sol effulgens*, Toulouse BM 325 fol. 243ra. – **[26]** *Tertium notatur scilicet dignitas solempnis officii. In ipsa sol condicione cum subditur quod « effulsit quasi sol in templo Dei ». Convenienter autem per solem de quo dixerunt philosophi, sicut refert Aristoteles tercio de anima (...). Convenienter dico quod per solem materialem intelligitur bonus prelatus, tum ratione splendoris, tum ratione fervoris, tum ratione decoris, tum ratione vigoris, tum etiam ratione situationis. Sol enim splendet, fervet, placet, viget et est in medio planetarum (...) sicut habuit iste sanctus splendorem ad cognoscendum, fervorem ad diligendum, decorem ad conservandum, vigorem ad gubernandum et debet stare in medio subditorum.* Bertrand de la Tour, sermon *quasi sol effulgens*, Toulouse BM 325 fol. 245va. – **[27]** Anderson, « Dominus Ludovicus », 293. – **[28]** P. Nold, « Poverty, History, and Liturgy in a sermon work of Bertrand de la Tour », dans éd. T. Johnson, *Franciscan Preaching*, Leiden-Boston: Brill, à paraître. – **[29]** « Sermo magistri Francisci de Mayronis » , notamment 308. – **[30]** *Ibid.*, 313. – **[31]** E. Pasztor, *Per la storia di san Ludovico d'Angio*, Rome : Istituto storico italiano per il medio evo, 1955, 35-47. – **[32]** E. Bertaux, « Les saints Louis dans l'art italien », *Revue des deux mondes*, 158, 1900, 610-644. B. Kleinschmidt, « St. Ludwig von Toulouse in der Kunst », *AFH* 2, 1909, 197- 215. – **[33]** *Que enim fuerunt ad litteram dicta in laudem illius sacerdotis Symeonis scilicet convenienter exponi possunt in laudem istius nostri sacerdotis, scilicet beati Ludovici.* Bertrand de la Tour, sermon *quasi stella matutina* Toulouse BM 325 fol. 243rb. *Doctrina enim eius illustravit intellectum eorum et inflammavit affectum in templo Dei, in exsequtione officii et in functione sacerdoti.* Bertrand de la Tour, sermon *quasi stella matutina* Toulouse BM 325 fol. 243va. – **[34]** *Sequitur : in accipiendo autem stolam ubi quantum ad ipsum describit quarto et ultimo pastoralis cure diligentiam. Ubi est sciendum quod sapiens iste in serie sui libri ostendit ipsum Symeonem et sub typo ipsius istum beatum Ludovicum fuisse valde ordinatum in pontificali officio, quantum ad oblationem et quantum ad orationem (...) Iste sanctus offerebat et orabat ornatus sacris vestibus que ostendebant in ipso dignitatem pontificalem, id est virtutes sanctas per quas digne poterat suum officium exercere. Tangit autem sapiens hic tria ornamenta pontificis legalis, videlicet tunicam iacinctinam, superhumerale cum rationali, mitram pontificalem cui erat astricta lamina aurea.* Bertrand de la Tour, sermon *quasi stella matutina* Toulouse BM 325 fol. 244va. L'intégralité de ce sermon sera publiée dans *Portraits de*

maîtres, Mélanges en l'honneur d'Olga Weijers (sous presse). – **[35]** « Legenda liturgica », 417, B lectio 2. – **[36]** *Ibid.*, 418, B lectio 8. – **[37]** Ferzoco, « Sermon Literatures », notamment 107-108. – **[38]** Kelly, *New Solomon*, 41. Voir aussi J.-P. Boyer « Prédication et État napolitain dans la première moitié du XIVe siècle », dans *L'État angevin. Pouvoir, culture et société entre XIIIe et XIVe siècle*, Rome : École française de Rome (Collection de l' École Française de Rome 245), 1998, 129-131. – **[39]** « Sermo magistri Francisci de Mayronis », notamment p. 311. A. Vauchez, « 'Beata stirps', sainteté et lignage en Occident aux XIIIe et XIVe siècles », dans *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, éd. G. Duby, J. Le Goff, Rome : École française de Rome (Collection de l'École française de Rome 30), 1977, 397-406. – **[40]** Pour le premier sermon, voir Kelly, *New Solomon*, 124-125. Pour le second : *Ex parte patris reges francie sanctos scilicet carolum magnum sanctum et sanctum lodoycum, et ex parte matris habuit etiam tres que fuerunt de domo regis ungarie.* François de Meyronnes, sermon *Cum cognovisset*, Assise Bibl. com. 513, fol. 133ra. – **[41]** Piron, « La consultation ». – **[42]** « Sermo magistri Francisci de Mayronis ». – **[43]** Les deux premiers sermons se lisent aussi dans les éditions incunables des *Sermones de sanctis Francisci Maronis doctoris theologie illuminatissime*, par exemple Basilee : Jacobus de Pforczen, 1498 (en ligne sur http://diglib.hab.de/wdb.php?dir=inkunabeln/74-6-theol). (*RLS* II p. 78 n° 171). Le second se lit, avec quelques variantes dans l'édition des sermons de François de Meyronnes accomplie en 1493 à Venise (sinon Aix en Provence, Bibl. Arbaud, Ms 21, fol. 108v-110v) – **[44]** Ces trois offices rythmés sont édités par G.M. Dreves, *Historiae rhytmicae medii aevi* VI, n. 92, 93 et 94. – **[45]** Vielle, *Saint Louis d'Anjou*, 433*sq*. – **[46]** « Legenda liturgica », p. LXV-LXVI et p. 414-432.

Jacques PAUL
Aix-Marseille Université

La parole hérétique en Languedoc au milieu du XIIIe siècle



Les parfaits cathares prêchent, nombreux sont ceux qui le disent, à commencer par les croyants qui répondent par l'affirmative à une question sur leur présence à un sermon. Il n'y a d'ailleurs aucune raison d'en douter, car la parole est un moyen de communication commun et de plus tout à fait primordial à cette époque. Les propos tenus sont éventuellement connus par des intermédiaires écrits. On sait que les textes proprement cathares sont rares et que les développements les plus abondants sur l'enseignement hérétique se trouvent dans les réfutations des clercs catholiques. Il y a sur ces doctrines des travaux nombreux et importants auxquels chacun peut se référer. Le présent travail n'est pas consacré à cet aspect de la parole hérétique.

Le discours des parfaits peut être pris en considération du point de vue de ceux qui l'écoutent. S'ouvre alors un immense champ de recherches qu'il faut limiter aux aspects susceptibles de répondre à la question posée. Le thème retenu pourrait se formuler ainsi : quelle attention les croyants apportent-ils à la prédication des parfaits et que retiennent-ils de cet enseignement ?

Une pareille analyse suppose des investigations multiples, sur les aspects concrets comme sur les croyances. Ce vaste programme se heurte à beaucoup d'obstacles difficiles à surmonter. Ainsi, suivant que les prêches sont fréquents ou non lors des réunions autour des parfaits, l'écho de la parole hérétique peut être fort ou non. Or, cette question cruciale ne peut pas être abordée directement et à titre préalable. Quant aux convictions exprimées, elles résultent d'un interrogatoire fait par des inquisiteurs qui privilégient celles qui les intéressent, sans que l'on soit assuré de leur exacte pertinence. Il faut ajouter enfin que les croyants n'adhèrent pas tous avec la même ferveur aux propos qui leur sont adressés et que des variations peuvent être aussi de leur fait. Tout bien pesé, il reste qu'une pareille recherche, avec ses incertitudes, mérite d'être entreprise.

Sur un sujet aussi vaste, il faut éviter de trop embrasser et de disperser l'attention. Il paraît opportun de s'en tenir à une enquête restreinte permettant d'avancer quelques conclusions de portée limitée, quitte à les confronter à d'autres par la suite. Ces considérations engagent tout d'abord à s'en tenir à une source. Les dépositions recueillies par Bernard de Caux et Jean de Saint-Pierre dans le manuscrit 609 de la bibliothèque municipale de Toulouse fournissent sur le problème posé un immense matériel, à vrai dire sommaire et très répétitif. Il est possible de tirer parti de ces caractéristiques, parce qu'elles permettent d'aller au-delà des cas individuels. Une série de réponses, même brèves, en dit en fin de compte plus qu'une seule confession, aussi éclairante qu'elle soit. Dans cette perspective un village peut s'avérer un cadre normal et un exemple suffisant. L'étude du Mas-Saintes-Puelles paraît un choix d'autant plus recommandable que ses croyants ont été l'objet d'une étude sociale à laquelle il est loisible de se référer[1].

LA PRÉDICATION AU MAS-SAINTES-PUELLES

En 1245-1246, dans le cadre de leur grande enquête sur les hérétiques dans divers doyennés du diocèse de Toulouse, Bernard de Caux et Jean de Saint-Pierre entendent tous ceux qu'ils ont convoqués à titre de témoins. Les réponses montrent qu'ils suivent un schéma, facile à mettre en évidence. Ils en ont donné eux-mêmes une version écrite dans le *Processus inquisitionis*, mais ils ne le suivent pas à la lettre[2]. Les questions essentielles pour le sujet présent sont posées le plus souvent à la fin de l'interrogatoire, lorsqu'ils demandent aux croyants s'ils ont écouté la prédication des parfaits et s'ils ont cru à leurs doctrines.

Néanmoins, il serait très réducteur de s'en tenir à ces seules réponses qui servent de conclusion. Il faut prendre en compte les dépositions en entier, car elles sont fort éclairantes sur les réunions, la prédication, l'adoration des parfaits et sur tous les aspects concrets de ces rencontres. Le déroulement de l'interrogatoire est presque toujours identique. Après avoir juré, les témoins doivent dire s'ils ont été en relation avec les hérétiques. Ceux qui nient tout contact n'ont rien ou presque à apprendre aux inquisiteurs et leur interrogatoire s'arrête là. Pour les autres, il en va tout autrement. Ils sont tenus d'énumérer, l'une après l'autre, toutes les réunions auxquelles ils ont participé. Ils doivent dire où, c'est-à-dire dans quelle maison le plus souvent, donner le nom des autres présents et fixer approximativement la date. Les inquisiteurs veulent en outre savoir ce que les uns et les autres ont fait à chacune de ces occasions. Les témoins doivent préciser si eux-mêmes et les autres croyants ont adoré ou non les parfaits. Ils font, s'il y a lieu, mention d'une prédication et beaucoup plus rarement d'une hérétication de malade ou d'un repas. Il est question également de rite de paix, d'escorte pour des parfaits en déplacement et d'autres petits faits de la vie quotidienne.

Cette minutie est exemplaire. La curiosité professionnelle d'un enquêteur n'est pas seule à l'œuvre. Elle se double d'une préoccupation pastorale qui entre dans la mission de ces confesseurs d'un

genre particulier que sont les inquisiteurs. Pour accéder à la pénitence, ce qui est le but poursuivi, les aveux doivent être complets. Rien ne doit être caché et les croyants s'y engagent dans le serment initial. Une telle exigence qui devrait assurer une connaissance sérieuse des faits n'a, à vrai dire, que des résultats incertains. Les prévenus peuvent dissimuler une partie de leurs actes et même mentir effrontément. Il y a des cas évidents. La mémoire peut également leur faire défaut, surtout pour les périodes anciennes. Comment se souvenir de toutes les réunions et du nom de tous les participants ? La confrontation des témoignages fait apparaître que les omissions sont nombreuses. Ce sont vraisemblablement des oublis dus à l'effritement des souvenirs plus que des mensonges, car ils ont tant avoué qu'ils n'aggraveraient guère leur cas en reconnaissant leur présence à une ou deux réunions de plus. Il reste que l'attention critique ne doit se relâcher à aucun moment et que les problèmes de l'exactitude du témoignage introduisent dans la recherche des paramètres supplémentaires. Une fois ce constat fait, force est d'ajouter qu'il n'y a aucun moyen de corriger les données de ces textes. Quelles qu'elles soient, on ne peut les négliger, puisqu'elles apportent un peu de lumière sur les aspects les plus élémentaires du comportement de croyants hérétiques.

Les inquisiteurs qui se sont intéressés d'abord aux faits et aux gestes, en viennent ensuite à s'enquérir des convictions des témoins. Ils leur demandent alors *s'ils ont cru aux bons hommes* et s'ils ont estimé que ces derniers *tenaient la vraie foi* et qu'ils étaient *amis de Dieu*[3]. Certains, répondant à une question posée vraisemblablement à tous, ajoutent *que l'on peut être sauvé par leur intermédiaire*[4]. Ces diverses ramifications d'un seul et même problème paraissent décisives. Pourtant, un tel aveu ne met pas fin à l'interrogatoire. Les inquisiteurs veulent encore savoir si les prévenus ont entendu l'enseignement des parfaits sur cinq points particuliers et s'ils ont porté foi à leurs affirmations. Les doctrines en question sont tout à fait classiques : Dieu est-il le créateur du monde visible, l'eau du baptême a-t-elle une efficacité pour la rémission des péchés, le corps du Christ est-il réellement présent dans l'Eucharistie, peut-on faire son salut dans l'état de mariage, y a-t-il une résurrection des corps à la fin des

temps ?[5] Donner une réponse positive est manifestement conforme à l'enseignement de l'Église catholique. Par contre, qui nie l'un ou l'autre de ces dogmes est suspect d'hérésie.

En cette fin d'interrogatoire, la question essentielle de l'adhésion à l'hérésie est fragmentée en autant de parties que les inquisiteurs le jugent nécessaire. Ce déploiement surprend par sa minutie et demande interprétation. Ce serait une erreur d'y voir seulement un intérêt maniaque pour le détail. Il y a plutôt à l'arrière-plan une remarquable connaissance des croyants de l'hérésie et la volonté de savoir aussi exactement que possible. Pour ces théologiens que sont les inquisiteurs, ces laïcs, témoins plus encore que prévenus, n'ont pas tous la même connaissance des doctrines et leur engagement dans l'hérésie est variable. Ces réponses qui permettent de mesurer le cheminement des croyances donnent une certaine idée de l'influence de l'enseignement donné par les parfaits. Même l'incohérence peut avoir un sens dans ce domaine délicat.

Sur convocation de Bernard de Caux, les habitants du Mas-Saintes-Puelles se présentent devant l'inquisition, entre le 27 mai 1245 et le 12 mars 1246. Le plus grand nombre n'a rien à se reprocher ou tout au moins l'affirme. D'autres ont cru que les bons hommes tenaient la vraie foi, étaient amis de Dieu et que par leur intermédiaire on parvenait au salut. Ils reconnaissent ainsi qu'ils ont été croyants des hérétiques. Cet aveu est le critère de sélection retenu ici. Ils sont soixante-neuf à faire cette réponse de manière explicite. On peut y ajouter trois autres personnes. L'un a adoré les parfaits, une fois au moins, et les a entendus nier la résurrection des morts. L'absence de la formule caractéristique paraît une simple omission, tant sa déposition est conforme au modèle habituel[6]. L'autre est un membre de la famille des seigneurs du Mas dont tous les membres sont fort compromis avec l'hérésie. De son propre aveu, il a été présent à plusieurs réunions autour des parfaits, sans les adorer, sauf une fois. Il affirme également ne pas croire aux bons hommes. Dans un paragraphe supplémentaire, signe d'un interrogatoire prolongé ou repris par la suite, il doit reconnaître que sa déposition est fausse. Le caractère insuffisant de ses aveux n'a pas échappé aux inquisiteurs. Il a bel

et bien accompli le rite d'adoration à plusieurs reprises et, fait plus grave, après une première abjuration. C'est bien sûr un croyant. On est en droit de penser qu'il a menti lorsque, dans la première partie de son interrogatoire, il affirme ne pas croire aux bons hommes[7]. On peut encore ajouter à cette liste la sœur d'un parfait que les inquisiteurs tiennent d'ailleurs pour gravement coupable. Elle ne répond que partiellement aux questions de la grille d'interrogatoire, comme si les liens familiaux perturbaient l'ordre habituel des dépositions[8]. À vrai dire, quelques autres personnes sont aussi largement compromises avec l'hérésie, comme ces trois femmes déjà âgées qui ont été hérétiquées dans leur jeunesse. Elles ont été réconciliées, puis sont retombées dans l'hérésie. Leur itinéraire est si particulier que lors de l'interrogatoire elles ne répondent à aucune des questions habituelles, ni sur les faits ni sur les doctrines. Ce qu'elles disent, qui ne manque pas d'intérêt, est inutilisable pour une enquête portant sur la parole hérétique[9]. Bref, la sélection aboutit à une série cohérente de soixante-douze personnes.

Les dépositions sur les faits se calquent sur la question posée par les inquisiteurs et les réponses comportent autant d'articles qu'il le faut. Ce que chaque témoin a déclaré est résumé de façon impersonnelle, à la troisième personne du singulier par le notaire. Un exemple suffit à préciser les grandes lignes de cette pauvre rhétorique. Ainsi, au début du *Registre*, l'activité de Guillaume de Rezengue est présentée comme suit. *Il a vu les hérétiques B. de Planis et son* socius *dans la maison de Cap de Porc et avec eux Arnaud Rezengue, père du témoin. Tous les deux ont adoré les hérétiques et écouté leur prédication. Il y a quatre ans*[10]. Toutes les informations que les inquisiteurs attendent y figurent et elles sont en fin de compte nombreuses. Le nom du parfait est mémorisé, en revanche celui de son *socius* est omis. C'est habituellement le cas dans le *Registre*. Il y a des exceptions à cette habitude et en général il n'est pas difficile d'en comprendre la raison. La liste des présents est plus ou moins longue selon les témoins et n'a qu'un rapport impossible à définir avec l'assistance réelle. Les faits, adoration ou prédication, sont évoqués, mais leur mention comporte toutes les incertitudes des souvenirs. La

date, tout au plus une référence à l'année, est très approximative comme le montrent les confrontations. Le nombre d'années peut aller du simple au double selon les témoins. À ces éléments de base peuvent s'ajouter d'autres informations, fragmentaires et dispersées.

Ces notices donnent la possibilité d'évaluer la part qui revient à la prédication dans les réunions tenues autour des parfaits. Il y a lieu d'exclure les rencontres autour des parfaites qui ne prêchent pas et de ne pas tenir compte des conciliabules où l'on se met d'accord sur l'aide à fournir aux parfaits qui quittent le village. Il en va de même pour l'administration du *consolamentum* à un malade, car cette cérémonie, peu mentionnée d'ailleurs, se déroule à part et ne semble pas comporter de sermon. Enfin, seules les assemblées tenues au Mas-Saintes-Puelles ou dans son terroir sont retenues parce qu'elles permettent de confronter les témoignages. Ce que quelques personnes disent de réunions tenues à Laurac ou à Montségur est exclu.

Sur ces bases, le décompte permet d'établir la liste suivante :
1 témoin a assisté à 12 réunions,
2 témoins ont assisté à 10,
1 à 9,
2 témoins ont assisté à 8,
3 à 7,
6 à 6,
7 à 5,
12 à 4,
11 à 3,
15 à 2,
7 à 1.

Cinq n'ont assisté à aucune réunion au sens précis défini plus haut, même s'il s'agit de croyants, car leur activité se résume à l'hébergement de parfaites ou à leur présence lors d'une hérétication. Bref, on compte en tout 267 mentions de réunions.

Il serait tout à fait naïf de croire que ce chiffre correspond à autant d'assemblées différentes. La réalité est tout autre, comme une investigation assez simple le montre. En confrontant les dépositions, il apparaît vite que telle personne, donnée présente à une réunion par

un témoin, n'en fait pas elle-même mention dans sa déposition. Dénonciation abusive d'un coté ou défaillance de la mémoire de l'autre, on ne peut en décider, mais le fait est là. Or, ces cas sont nombreux. Il devient vite évident que les prévenus ont beaucoup plus participé qu'ils ne le disent. Qu'est un croyant qui n'aurait assisté qu'à deux ou trois réunions en tout et pour tout ? Néanmoins toute tentative de réévaluation est impossible. En sens inverse, une autre constatation s'impose. Autour des parfaits, une assemblée groupe plusieurs croyants. Il n'y a eu qu'une seule réunion, mais ils sont plusieurs à en faire état dans leur déposition. Dans ce cas, les recoupements sont possibles et d'ailleurs fort intéressants. Mais les corrections qu'ils peuvent suggérer sont inutiles, car le nombre de réunions n'est pas pris en considération pour sa valeur absolue. Il ne s'agit pas, dans un premier temps au moins, d'évaluer l'intensité de la pastorale hérétique, mais de se faire une idée de la place qui revient à la prédication. Établir des proportions suffit. Le rapport entre le nombre de rencontres et de prédications demeure identique même si plusieurs croyants font état d'une même réunion. Qu'il y ait redondances et omissions est sans importance.

34 des 72 témoins ne font mention d'aucune prédication, c'est plus de la moitié (50,75 %) de ceux qui ont participé à une ou plusieurs réunions. Parmi les 33 qui mentionnent un sermon, deux expliquent qu'ils ne l'ont pas entendu, sans donner de raison[11]. Il est vrai cependant qu'il y a eu prise de parole, ce qui suffit. De même, une prédication est mentionnée dans 62 rencontres sur 267, soit dans 23,2 % des cas. La signification qu'il faut donner à ces pourcentages n'apparaît pas immédiatement. Il faut les confronter à d'autres chiffres.

Le premier élément de comparaison peut être trouvé dans chaque note sur les rencontres. Les témoins doivent dire pour chacune d'elle s'ils ont adoré ou non les parfaits. L'un d'eux qui n'a assisté qu'à deux réunions déclare ne pas avoir adoré à l'une et ne pas s'en souvenir pour l'autre[12]. Il est inutile de discuter de la véracité de cette affirmation tant elle est marginale, car les croyants, à plus de 98 %, reconnaissent avoir accompli ce rite au moins une fois, ce qui est suffisamment explicite.

La différence entre les pourcentages sur l'un et l'autre fait est indubitable. Est-elle significative ?

Faut-il tenir l'adoration des parfaits pour un acte plus compromettant ou non que l'assistance à un sermon ? La question paraît assez simple à trancher. L'une est une attitude passive qui peut être le fait du hasard ou des circonstances. L'adoration est un geste personnel, posé, voulu, même si le contexte y pousse. Il ne peut pas être accompli de façon distraite et sans intention. Il comporte reconnaissance de la qualité du parfait et signale un engagement. Dès lors, on ne voit pas pourquoi un témoin aurait intérêt à dissimuler sa présence à une prédication, puisqu'un aveu sur l'adoration est plus lourd de conséquences. Un tel mensonge n'aurait pas grand sens. Cet écart dans les proportions traduit un phénomène, mais on ne sait encore exactement lequel. Il serait imprudent de conclure qu'il reflète exactement la réalité et qu'il traduit directement et sans détour une certaine absence de prise de parole. On peut tenter une lecture moins rigide. Si écouter une prédication est moins gratifiant pour un croyant que le rite appelé justement *melioramentum*, le faible écho des discours signale peut-être l'oubli et le peu d'intérêt, plus encore que le défaut réel de prédication. Il faut donc explorer cette dernière hypothèse.

Rien n'interdit de suggérer qu'il y a eu prédication à chaque réunion, mais qu'elle ne retient pas l'attention. Pour vérifier ou infirmer cette proposition, il faut se tourner vers les témoins qui ont entendu prêcher, car on ne peut ni les accuser de dissimuler ni les soupçonner d'avoir oublié. À ce titre, leurs dépositions sont plus crédibles que les autres. Un croyant qui a participé à six réunions a entendu six sermons[13]. On trouve un cas identique pour cinq, un autre pour quatre et un encore pour deux[14]. Ils sont trois enfin à s'être rendus à une seule réunion où il y avait un prêche. Ces derniers cas sont peu significatifs. En sens inverse, ils sont vingt-six à faire mention d'une prédication de temps à autre. Parmi ces derniers, certains, très assidus, ont entendu jusqu'à quatre sermons[15]. Ces données engagent à faire quelques remarques. Quatre personnes attestent qu'il y a eu sermon chaque fois, ce nombre est trop faible pour emporter la conviction. De plus, on ne peut récuser le témoignage de ceux qui ont écouté un

sermon de temps à autre, car il est crédible. Ils donnent une version plus mesurée des faits. Bref, on ne peut retenir l'idée qu'il y a prédication à toutes les réunions.

L'oubli a néanmoins un rôle dans ce faible écho de la prédication. Il est possible de collecter quelques indices permettant de l'évaluer. Pour chaque réunion, la notice comporte la mention du lieu et le nom du parfait, elle fait état de l'adoration et de la prédication, elle donne une liste sommaire des participants. Quand le lieu, le nom du parfait et celui de quelques participants coïncident, il s'agit d'une seule et même réunion. En allant d'un témoin à l'autre et d'une déposition à la suivante, on peut vérifier s'ils tiennent des propos identiques et confirment ou non une prédication. En explorant les six réunions de Companh, ce croyant qui a entendu six sermons, on peut savoir combien parmi les présents se sont souvenus qu'ils ont entendu un sermon.

Ainsi, dans une de ces six notices, Companh donne le nom de trois participants à une réunion qui s'est tenue à la Chapelle, près du Mas-Saintes-Puelles, autour de Bertrand Marty qui a prêché[16]. Il convient de savoir ce que ces gens en disent. Deux d'entre eux n'en parlent pas dans leur déposition, omission ou dissimulation, peu importe[17]. Le troisième était bien présent en ce lieu autour de ce parfait et signale entre autres la présence de Companh. Ces coïncidences suffisent pour penser qu'il s'agit bien d'une seule et même rencontre, unique à vrai dire à cet endroit. Ce témoin donne le nom de huit personnes[18]. En allant d'une déposition à l'autre, on peut reconstituer l'assemblée, en partie au moins. Au bout du compte, en dépit de petites incertitudes d'identification, on dresse une liste de dix-sept présents. Sur cet ensemble, cinq n'ont pas comparu devant les inquisiteurs. Quatre sont décédés et le dernier n'apparaît nulle part ailleurs. Dix témoins reconnaissent leur présence à cette réunion dans leur déposition[19]. Tous reconnaissent qu'ils ont adoré les parfaits. Ils sont six à dire se souvenir d'une prédication

De ces confrontations un peu complexes on retient qu'en dépit de dix mentions dans le *Registre*, il n'y a eu qu'une seule réunion à la Chapelle autour de Bertrand Marty. De même, c'est une seule et

même prédication qui est évoquée six fois par les témoins. Il reste enfin que 40 % des présents omettent d'en parler. La dissimulation paraît peu probable puisqu'ils ont adoré. On retient cette proportion qui signale l'importance de l'oubli, sans pouvoir la commenter réellement, faute de points de comparaison.

Il ne paraît pas indispensable pour la suite de l'analyse de suivre dans le détail les cinq autres réunions évoquées dans la déposition de Companh. Elles ont été analysées exactement de la même manière. Le résultat global peut suffire. On peut établir des listes de 6, 15, 22, 28 et 31 participants. Ces chiffres sont certainement très inférieurs à la réalité puisqu'un témoin déclare qu'il y avait 70 personnes et plus à une de ces assemblées. Sur les 102 personnes nommées, 60 confirment leur présence. Ceux qui ont souvenir d'un sermon ne sont que 38. L'oubli est variable selon les cas, 23 %, 25 %, 36 %, 45 %, 50 %, 57 %. Cette fourchette qui va de moins d'un quart à plus de la moitié donne une image nuancée et variable de la capacité à se souvenir des personnes dont on sait indubitablement qu'elles ont assisté à une prédication. Si l'on établit une moyenne générale, elle se situe à un peu plus de 37 %. Ce chiffre suggère que le défaut de mémoire n'est pas suffisant pour expliquer que plus de 50 % des témoins ne fasse état d'aucune prédication.

Ces six réunions bien documentées cumulent à elles seules 38 des 62 mentions de prêches attestés pour l'ensemble du Mas-Saintes-Puelles. Un tel chiffre, indiscutable sur la base des textes, ne peut entraîner aucune conclusion immédiate. Il doit être confronté à la liste de prédications que l'on peut établir à partir des informations sur les lieux et sur les parfaits prenant la parole. Bon nombre de sermons ne sont évoqué que par une seule personne. En dépit des quelques incertitudes, on peut aboutir à une liste de vingt-deux. C'est globalement très peu. Il est plus que probable que la réalité va bien au-delà, mais on ne sait jusqu'où. Néanmoins, ce nombre avéré limite les débordements de l'imagination. Même si l'on multipliait les chiffres par dix, compte tenu du nombre d'années, prévaudrait l'impression d'une certaine rareté de la prédication.

LES DOCTRINES

Sauf interrogatoire supplémentaire, le dernier paragraphe des dépositions comporte tout ce qui concerne les doctrines. Un double souci s'y fait jour. Les inquisiteurs veulent savoir si les témoins ont entendu les parfaits prêcher sur des thèmes caractéristiques, évoqués précédemment et si les croyants ont adhéré à leurs propos. Le fait, la prédication, et la foi, l'adhésion, sont bien distingués et font l'objet de réponses à part. La première question permet de passer à la seconde et de ne rien laisser de coté. L'enquête sur les convictions des croyants est ainsi poussée jusqu'à son terme.

On retrouve la liste des 72 personnes retenues précédemment. Parmi elles, 5 esquivent la question. Sur les 67 qui donnent une réponse utilisable, 32 n'ont jamais entendu parler de ces doctrines, soit presque 48 %. Ce pourcentage n'est pas loin de celui des croyants n'ayant jamais écouté un sermon. Il pourrait y avoir là matière à un rapprochement facile et fort attrayant. Or, il n'en est rien, car il s'agit d'une simple coïncidence dans les chiffres. Parmi ces 32 témoins, 12 n'ont pas entendu les parfaits parler sur ces sujets, 20 disent n'avoir jamais écouté un prêche et dans ce cas l'ignorance paraît logique.

Mais il faut regarder de plus près la composition de ce groupe de vingt personnes et se préoccuper des motifs éventuels. Il apparaît vite que ces gens ne répondent pas tous au même profil. Une moitié est faite de croyants peu actifs qui n'ont participé qu'à une seule ou à deux réunions[20]. L'un d'eux explique qu'il a cru un mois, pas plus. Un autre paraît un croyant peu fiable, menacé pour avoir parlé aux inquisiteurs de l'épouse d'un des seigneurs du Mas[21]. Il y a quatre femmes dans ce lot. L'une fait savoir que son mari a reçu le *consolamentum* sur son lit de mort et que sa mère l'a refusé. Elle a assisté et pas participé, puisqu'elle n'avoue rien d'autre[22]. Une autre déclare n'avoir cru qu'une seule nuit[23]. Une mère va récupérer son fils de force, en le tirant par les cheveux hors de la maison où les parfaits l'avaient conduit pour l'éduquer[24]. Une croyante fait une déclaration curieuse. Elle explique qu'il y a eu prêche à deux des trois réunions auxquelles

elle a participé. Mais elle ne les a pas entendus et ne dit pas pourquoi. Elle est veuve d'un croyant consolé sur son lit de mort. Sa déposition est à bien des égards incertaine, puisqu'elle ne se souvient pas, dans deux cas sur trois, si elle a adoré ou non les parfaits[25]. Tous ces cas montrent des femmes plutôt en marge des hérétiques, qu'elles côtoient à cause de leur mari. L'ignorance dans tous ces cas est plausible, pour autant qu'elles disent vrai.

L'autre moitié de ceux qui ignorent les doctrines est faite de personnes très compromises avec l'hérésie. On y trouve deux membres de la famille des seigneurs du Mas ainsi que leurs cousins[26]. Deux autres croyants avouent avoir aidé les parfaits à quitter le village[27]. Hommes d'action ils n'ont pas écouté de sermons. C'est, à la rigueur, compréhensible, sans être entièrement convaincant. Membres de la petite noblesse, la défense de la société locale peut les motiver suffisamment. Certains peuvent soutenir l'hérésie pour ces raisons sans trop se soucier des doctrines. L'argument n'est pas sans valeur, mais un peu court. Par contre, on est beaucoup plus surpris de rencontrer, parmi les ignorants, la sœur d'un parfait, ainsi que son beau-frère dont la femme, une hérétique, a été brûlée à Montségur[28]. Ce que ce dernier dit provoque une certaine perplexité tant son récit est ambigu. Leurs propos sont suspects.

L'autre catégorie d'ignorants vient introduire une complexité supplémentaire. Parmi ceux qui n'ont jamais entendu parler des doctrines il y a un groupe de douze prévenus qui reconnaissent avoir entendu une ou plusieurs prédications. Dix ont été présents à un sermon, un à deux et un encore à trois. Or, il ne s'agit pas de croyants tièdes ou épisodiques. Il y a là la femme du croyant le plus assidu de tout le village qui, devenu hérétique, est mort brûlé. Elle a participé à neuf réunions. Elle a souvent apporté en cadeau de la part de son mari du pain et de la fougasse pour nourrir les parfaits. Une autre fois elle a donné du linge. Dans son cas l'ignorance pourrait découler de la spécificité des tâches féminines qui l'occupent[29]. Cette explication est plausible, sans plus. Elle ne joue pas pour les autres qui ont participé à diverses réunions, tenues parfois chez eux et qui ont hébergé parfaits et parfaites. On compte parmi eux un des seigneurs du Mas[30].

Dans ces derniers cas, s'il n'y a pas mensonge, l'ignorance des doctrines paraît de même nature que celle qui prévaut chez les croyants fort engagés et n'ayant écouté aucun sermon.

N'avoir jamais entendu parler de ces points de doctrines caractéristiques pose problème. Il est toujours possible de dire que les témoins mentent. On ne peut pas le prouver, on ne peut pas l'infirmer. On pourrait s'en tenir là, et il n'y a rien à redire aux chercheurs et historiens qui ne veulent pas aller plus loin. Toutefois une position aussi tranchée a quelque chose de définitif qui met fin à toute recherche et laisse une fâcheuse impression d'échec. Il paraît plus intéressant de faire l'hypothèse inverse et d'envisager qu'ils disent vrai. Le résultat immédiat est l'obligation de chercher d'autres explications dont l'intérêt tient aux perspectives qu'elles peuvent ouvrir. On pourrait avancer que les parfaits parlent relativement peu des doctrines qui intéressent les inquisiteurs. Leurs instructions sur ces points étant assez rares, elles ont trouvé peu d'écho. Bref, des instructions sur la création, le baptême, l'Eucharistie, le mariage et la résurrection n'entreraient qu'à titre secondaire dans les discours des parfaits. Les inquisiteurs pour qui ces doctrines sont capitales, en centrant leurs questions sur elles, en majorent l'importance, à tort évidemment. Certes, on ne peut exclure ce déséquilibre des perspectives, mais les parfaits doivent bien traiter de temps à autre de ces problèmes puisque la moitié des croyants en ont connaissance. Sinon, de qui tirent-ils ce savoir ?

Une même remarque, faite en termes identiques par deux membres de la famille seigneuriale du Mas-Saintes-Puelles, est suggestive. Ils n'ont jamais entendu, ni l'un ni l'autre, les parfaits prêcher sur les points de doctrines évoqués par les inquisiteurs. Certes, l'un d'eux n'a jamais assisté à un prêche, l'autre n'en a écouté qu'un seul. Dans leur cas, l'ignorance s'expliquerait. Or, ils savent et disent qu'ils en ont connaissance par les clercs qui réfutent les erreurs des hérétiques[31]. À première lecture, on serait tenté de tenir le propos pour une forfanterie et y voir une provocation, d'autant que les membres de cette famille, fort compromise avec l'hérésie, mentent avec toute l'aisance que leur donne leur statut social. Il faut se raviser,

car ils disent probablement vrai. Seigneurs de ce gros village, ils fréquentent le clergé. Comment pourrait-il en être autrement ? Qu'ils aient entendu diverses considérations sur ces thèmes est tout à fait plausible, sinon assuré. On retient que les questions dogmatiques sont débattues sur la place publique et que la prédication contre l'hérésie fait que les enjeux sont connus d'une part de la population, qu'elle tienne son savoir des parfaits ou des clercs catholiques. Au milieu du siècle, le débat est ouvert depuis des années, mais il ne concerne peut-être qu'une partie de la population.

Parmi les croyants, trente-cinq ont entendu les parfaits parler des dogmes et des sacrements de l'Église, mais pas de façon uniforme. Ils sont dix-neuf à mentionner les cinq thèmes qui font l'objet des questions des inquisiteurs[32]. Un seul n'en mentionne que quatre[33]. C'est probablement le résultat d'une simple omission, car il s'agit de la résurrection des morts qui vient en dernier sur la liste. Quatre croyants ont connaissance de trois points et quatre autres de deux[34]. Ils sont sept à n'en connaître qu'un seul[35]. Bref, un peu moins de 30 % des croyants ont une pleine connaissance des doctrines qui les distinguent des catholiques. Ce pourcentage est difficile à commenter. Faut-il supposer que les autres mentent ou qu'ils n'ont pas conscience de ce qui les différencie des catholiques ?

À ces questions posées l'une après l'autre, le croyant répond le plus souvent par une énumération, tout en disant qu'il n'a jamais entendu parler de tel ou tel point. Ces réponses partielles, prises globalement, peuvent indiquer quels sont les thèmes retenus de préférence par les parfaits et par les croyants. La création est mentionnée dix fois, l'eau du baptême trois, l'Eucharistie six, le mariage et la résurrection des morts quatre fois chacun. Le dualisme est le sujet dominant, mais pas de façon exclusive.

Les inquisiteurs demandent enfin aux témoins s'ils ont porté foi à ces doctrines. La question ne va pas sans une certaine redondance, car ils ont tous avoué précédemment croire aux *bonshommes* et à leur capacité à conduire au salut. Faut-il tenir la question pour inutile et signe de la minutie maniaque des inquisiteurs ou l'indice de subtilités qui n'apparaissent pas à première lecture ?

Les réponses positives sont consignées dans le *Registre* sous forme impersonnelle : *le témoin a cru alors ce que les parfaits lui disaient*[36]. Le passé est employé non sans raison car, suspects ou prévenus, ils ont tous comparu devant les inquisiteurs dans les années précédentes. Tous ont abjuré l'hérésie et ont reçu une pénitence. Les quelques exceptions sur ce dernier point sont sans incidence sur le propos

Or, parmi ces croyants des hérétiques, certains font preuve d'incrédulité. Sur les vingt qui ont entendu les parfaits traiter de ces cinq points ou de quatre seulement, ils sont trois à ne pas avoir cru aux doctrines enseignées[37]. Parmi ceux qui ont connaissance de trois ou de deux de ces doctrines, un et deux d'entre eux font la même réserve. Parmi les sept qui n'ont entendu parler que d'un de ces points, deux déclarent ne pas y avoir porté foi[38]. En tout huit croyants sur trente-cinq ne sont pas convaincus des thèses théologiques des parfaits, soit près de 23 %. Même sur une série qui s'amenuise ces chiffres soulèvent des questions.

Parmi ceux qui ont connaissance des cinq points en question et qui n'y adhèrent pas, deux se bornent à dire qu'ils n'ont pas cru. Le troisième explique qu'il ne pouvait pas admettre que le monde visible ne soit pas l'œuvre de Dieu. Pour le reste, il ne faisait pas d'objection. Ce même refus apparaît dans quatre autres dépositions. Bref, le dualisme des parfaits sur la création est refusé par cinq des huit personnes ayant des doutes. Il y a également un point d'achoppement secondaire sur la résurrection de la chair mentionné quatre fois.

Quel crédit faut-il donner à ces dénégations ? Le mensonge n'est pas exclu. Il y en a un exemple éclatant. L'épouse d'un des seigneurs du Mas déclare qu'elle n'a jamais cru, mais elle est forcée d'admettre, dans une confession complémentaire, qu'elle a bel et bien adhéré à ces doctrines. Elle n'a pas été décomptée parmi ceux qui nient, bien sûr[39]. Faut-il penser que les autres mentent également ? On peut toujours le soutenir. Pourtant tenir ces incrédules pour des imposteurs paraît excessif. Le témoignage de celui qui refuse la doctrine dualiste de la création, mais admet les autres est à cet égard éclairant. Quelle

raison peut-on avancer pour ne pas le croire ? Un autre déclare qu'il se disputait avec les parfaits sur tel ou tel point.

Quelles explications peut-on donner de ce filet d'incrédulité ? On peut en avancer deux, d'importance très inégale. Ces quelques croyants qui, comme tous les autres, ont déjà abjuré lors de précédentes confessions devant l'inquisiteur, reportent dans le passé des dénégations postérieures. Ce serait de l'illusion plus que du mensonge. On ne peut l'exclure, mais c'est traiter avec désinvolture des aveux qui ont un sens. Il paraît plus raisonnable de penser que certaines doctrines hérétiques ont du mal à être acceptées dans un pays qui a été catholique. Que la création soit le point le plus souvent évoqué est assez significatif, car sur ce point précis de théologie, la critique du clergé et de l'Église n'a aucune incidence et n'influe pas sur le débat. La doctrine est en cause pour elle-même. Si l'on admet ce point de vue, il faut en faire également l'application à la résurrection de la chair.

CONCLUSION

Il est temps de retourner à la question initiale : quelle audience a eue la parole hérétique parmi les croyants ?

Il faut d'abord revenir sur la démarche et évaluer sa capacité à fonder une opinion. L'analyse n'a pas rejeté les témoignages au titre du mensonge. En adoptant ce principe, elle a refusé une facilité et se trouve forcée à pousser les recherches sur des attitudes plus déconcertantes que prévu. Elle s'en trouve enrichie et, fait remarquable, une certaine incertitude y trouve sa place, ce qui, en fin de compte, est rassurant. Pourquoi tout serait-il clair dans un domaine aussi mouvant ? C'est au terme de ce parcours qu'il convient d'évaluer l'importance de la dissimulation, en évitant les affirmations trop subjectives.

Nul ne peut écarter le mensonge puisqu'il y a des cas où les croyants sont amenés à rectifier leurs déclarations. Mais les inquisiteurs savent détecter les falsifications, comme le montrent les interrogatoires supplémentaires et les quelques compléments d'aveux. Ce

sont des membres de la famille seigneuriale du Mas qui semblent le plus portés à mentir. Dissimuler paraît un privilège lié à une éducation et à un statut social. On comprend vite que c'est une voie beaucoup plus difficile pour des habitants d'un bourg, illettrés à l'évidence. Comment pourraient-ils soutenir longuement une confrontation avec des inquisiteurs disposant de registres et utilisant les aveux des autres témoins ? Dans bien des cas, ils reconnaissent qu'ils ont dissimulé lors d'un premier interrogatoire, parfois sur ordre. Ils ont ensuite avoué. Nul n'explique les raisons de ce changement d'attitude. On peut penser, à titre d'hypothèse au moins, qu'ils ne peuvent pas persister plus longtemps dans leurs dénégations. Dans les années précédentes, ils ont abjuré et ont reçu une pénitence. En 1245, ils renouvellent des aveux déjà faits auparavant. La situation n'est vraiment délicate que pour ceux qui depuis cette réconciliation ont marqué leur sympathie à l'hérésie par quelque geste compromettant. Pour les autres, la dissimulation a un intérêt limité. Dans leur déposition, l'oubli a probablement plus de place que le mensonge. Comment des gens pourraient-ils avoir gardé le souvenir de toutes les réunions auxquelles ils ont participé pendant des années ? Dès lors, aucun chiffre ne peut être pris de façon absolue, c'est évident. Lorsqu'on parvient à établir, en confrontant les dépositions, que les parfaits auraient donné une vingtaine de sermons au Mas-Saintes-Puelles, il est certain que l'on est bien loin du compte. Pourtant, on ne peut avancer aucune évaluation fondée. Par contre, même si l'on multipliait ce chiffre par dix, il faudrait encore conclure que la prise de parole est relativement rare, car les témoignages portent sur de nombreuses années qui comptent chacune des mois et des semaines. Si l'on repoussait cette conclusion, il faudrait sous-entendre que les inquisiteurs ont été des incapables, en ignorant à ce point la réalité.

En s'en tenant à des pourcentages, on évite les difficultés des chiffres bruts. Si parmi les soixante-douze personnes qui affirment croire que les *bonshommes* tiennent la vraie foi et qu'ils assurent le salut, près de la moitié n'a jamais entendu le moindre sermon, il faut conclure à un désintérêt pour la parole. Dans ce cas, la dissimulation n'explique rien puisqu'ils ont presque tous adoré les parfaits au

moins une fois. Ce dernier geste engage beaucoup plus et il est tenu par les inquisiteurs pour un indice sûr de compromission avec l'hérésie. Cette faible écoute de la parole se double d'une méconnaissance des doctrines caractéristiques de l'hérésie. Ceux qui les connaissent toutes sont peu nombreux, moins de 30 %. Il faut ajouter que plus d'un croyant sur dix fait preuve d'une certaine incrédulité. Toutes ces constatations vont dans le même sens et confirment que la parole hérétique n'a pas l'écho attendu.

Faut-il comprendre que ces croyants sont déjà détachés des croyances hérétiques parce qu'ils ont abjuré et que le souvenir s'en efface rapidement ? Il en aurait été autrement auparavant ! On se trouve une fois de plus devant une hypothèse qu'un fait caractéristique vient contredire. Les croyants n'ont pas oublié qu'ils ont adoré les parfaits.

Force est d'admettre que le *melioramentum* a plus d'importance que le discours. Pourquoi un croyant des *bonshommes* n'hésite-t-il pas à les adorer, sans écouter ce qu'ils enseignent ? C'est évidemment une grave et difficile question. Pour les simples croyants, l'hérésie est un système de salut par l'accomplissement d'un ou plusieurs rites plus qu'une adhésion à des convictions définies. Pour eux, le sacré est présent avec les parfaits et il est plus séduisant que le discours.

Notes

Sigles

- ms 609 : Registre d'interrogatoires de Bernard de Caux, manuscrit 609 de la Bibliothèque municipale de Toulouse.

[1] G. Jemkov « Le contexte socio-économique du catharisme au Mas-Saintes-Puelles dans la première moitié du XIIIe siècle », *Heresis*, n° 2, 1984, 35-53. L'auteur décompte les hérétiques sur des critères plus larges que ceux retenus ici, en tenant compte en particulier des croyants déjà décédés. Ne sont retenus ici que ceux qui déposent devant l'inquisition. – [2] Y. Dossat, « Le plus ancien manuel de l'inquisition méridionale », *Bulletin Philologique et Historique*, 1952, 3-37. Le texte a été édité par A. Tardif, « Document pour l'histoire du processus par

inquisition », *Nouvelle Revue Historique de Droit français et étranger*, t. VIII, 1883, 669-678. – **[3]** Par exemple : *Item dixit quod credebat hereticos esse bonos homines et habere bonam fidem et esse veraces et amicos Dei*, ms 609, fol 1r et partout ailleurs dans le texte. – **[4]** *Et posse salvari per ipsos*. Par ex : ms 609, fol. 2v. – **[5]** *Audivit hereticos dicentes quod Deus non fecerat visibilia... De baptismo, de hostia sacrata, de matrimonio, de resurrectione carnis non audivit hereticos loquentes*. Première déposition, ms 609, fol. 1r. – **[6]** Il s'agit de P. d'Alamanels, ms 609, fol. 12v. G. Jemkov le compte parmi les hérétiques. – **[7]** Bernard del Mas, ms 609, fol. 16v. – **[8]** Il s'agit de Gensone, femme de Roger Sartre, sœur de Raymond de Na Rica parfait. Elle ne dit rien sur ses croyances mais reconnaît qu'elle a été *inducta* et *instructa* par les hérétiques. Les inquisiteurs reviennent sur sa déposition, ce qui témoigne de graves soupçons : ms 609, fol. 25v. – **[9]** Il s'agit de Raymonde, femme de Guillaume Germa, ms 609, fol. 20r ; de Na Condors, femme d'Etienne Herma, ms 609, fol. 20v ; d'Ermengarde Aychard, ms 609, fol. 22v – **[10]** ms 609, fol. 1r. – **[11]** Ainsi disent Pierre Albaric, ms 609, fol. 6v et Ermengarde de Caucer, ms 609, fol. 24r. – **[12]** C'est ce que déclare R. Fabre de Milhaus, ms 609, fol. 12r. – **[13]** Companh, ms 609, fol. 14r. – **[14]** Raymond Causitz, ms 609, fol. 10r ; Galarde Amiel, ms 609, fol. 9v ; Raymond Amiel, ms 609, fol. 10r. – **[15]** Pierre Amiel a entendu quatre sermons en six rencontres, ms 609, fol. 13r et Bernard de Quiders quatre en dix réunions, ms 609, fol. 29v et 41r. – **[16]** ms 609, fol. 14r. Il s'agit de la deuxième notice de sa déposition. – **[17]** *Ibid.* fol. 5v. Raymond d'Alemans. P. Gauta senior, fol. 12v. – **[18]** *Ibid.*, fol. 10r. Ar. Donat. – **[19]** Ces témoins sont : R. de Na Ameila, fol. 6v ; W. de Canast, fol. 8r ; Ar. Donat, fol. 10r ; Raymond Causitz, fol. 10r ; P. Amiel, fol. 13v ; Companh, fol. 14r ; R. Gauta, fol. 14v ; Galhard du Mas, fol.17r ; B.Aychard, fol. 19r ; W. Vitalis, fol. 19v. – **[20]** Pons Garnier, *ibid.* fol. 11v. – **[21]** P. Vitalis, ms 609, fol 8v. – **[22]** Willelma Campanha, *ibid.* fol. 5r. – **[23]** Bernarde, femme de Arnaud de Rozenge, *ibid.* fol. 20r. – **[24]** Na Mateus, *ibid.* fol. 29v. – **[25]** Ermengarde, femme de Raymond d'Alamans, *ibid.* fol. 20r. – **[26]** Aribert del Mas, ms 609, fol. 16r ; Galhard del Mas, *ibid.* fol. 17r ; Jourdain de Quiders, *ibid.* fol. 17v ; Bernard de Quiders, *ibid.* fol.18r. Raymond de Quiders, *ibid.* fol. 18v. – **[27]** Guillaume Vital, *ibid.* fol. 19r ; Guillaume P. Barba, *ibid.* fol. 23v. – **[28]** Gensone, femme de Roger Sartre, ms 609, fol. 25v ; Guillaume P. Barba, *ibid.* fol. 23v. – **[29]** Willelma, femme de feu Ar. Godalh, *ibid.* fol. 6r. – **[30]** Par exemple, Raymond de Na Ameilha, *ibid.* fol. 6v ; Ar. Donat, *ibid.* fol. 10r ; Ar de Canast, *ibid.* fol. 14r ; R. Gauta, *ibid.* fol. 14v ; G. del Mas, *ibid*, fol. 17r. – **[31]** Aribert del Mas, ms 609, fol. 16r ; G. del Mas, *ibid.* fol. 17r. – **[32]** Dans le ms 609, il s'agit de : G. Donat, fol. 1v ; Paul Vital, fol. 2r ; B. Cogota, fol. 2 r ; Pèlegrine, femme de Ysarn de Montsever, fol.2v ; Raymonde, femme de Gondaubau, fol. 5r ; Florence, femme de feu P. de Forners, fol. 5v ; R. Aleman, fol. 5v ; Raymonde del Pont, fol. 7r ; Galhard Amiel, fol. 9v ; Raymond Causitz, fol. 10r ; Raymond Amiel, fol. 10v ; P. Guillaume de Rechaut, fol. 10v ; P. Amiel,

fol. 13r ; Garnier, fol 13v ; Pons Gauta, fol. 15r ; Jourdain del Mas, fol. 15v ; Na Saurimunda, femme de B. del Mas, fol. 21v ; Na Flors, femme de Galhard del Mas, fol. 22r ; Raymonde, femme de G. Gasc, fol. 22v – **[33]** Pons Rainard, ms 609, fol. 1v. – **[34]** ms 609, pour les trois points : G. de Canast, fol. 7v ; P. Gauta senior, fol. 12r ; Na Fauressa, femme de G. del Mas, fol. 14v ; Na Richa, femme d'Azalbert, fol. 21r. Pour deux points seulement : G. de Rozengue, fol. 1r. ; E de Rozengue, fol. 4v ; Bernard del Mas, fol. 16v ; Bertrand de Quiders, fol. 30r et 41v. – **[35]** ms 609 : Ar. Garnier, fol. 1r ; P. d'Alamanels, fol. 12v ; Companh, fol. 14r ; G. du Pont, fol. 15v ; P. Bernard, fol. 19v ; Na Segura, femme de G. Vital, fol. 20r ; Ermengarde de Caucer, fol. 24r – **[36]** Par ex : *idem testis credebat tunc sicut ipsi dicebant, ibid.* fol 2r. – **[37]** ms 609 : Pèlegrine, fol. 2v ; Garnier, fol.13v ; Jourdain del Mas, fol. 15v. – **[38]** ms 609 : E. de Rozengue, fol. 2v ; P. Gauta senior, fol. 12r ; P. d'Alamanels, fol. 12v ; Bernard del Mas, fol. 16v ; P. Bernard, fol. 19v. – **[39]** Na Flors, *ibid.* fol. 22r.

Danièle IANCU-AGOU
CNRS, Nouvelle Gallia Judaica (LEM, UMR 8584)
Montpellier

L'histoire occitano-catalane de la Kabbale (XIIe-XIIIe siècles) et ses ramifications

---



S'il est utilisé par les auteurs médiévaux dans le sens large et neutre de « tradition » ou dans celui étroit de « tradition reçue », le mot hébraïque de *kabala* (n.f., littéralement « réception ») sert à désigner les enseignements mystiques et ésotériques du judaïsme. Il n'est toutefois employé dans cette acception particulière qu'à partir du XIIe siècle et ce n'est que rétroactivement qu'il en est venu à recouvrir des réalités culturelles bien antérieures à cette date.

Comme toutes les formes de mystique, la Kabbale s'attache à puiser dans la transcendance et l'immanence divines le sens d'une vérité de la vie religieuse dont chaque facette détient une révélation, bien que Dieu n'apparaisse clairement qu'à travers l'introspection humaine.

L'histoire du mysticisme juif comprend cinq périodes : le mysticisme ancien avec des écoles florissantes (fin Antiquité – ère talmudique) ; les premières écoles mystiques occitano-catalanes de l'Europe (XIIe- XIIIe siècle) ; la kabbale espagnole (XIIIe- XVe siècle) et sa diffusion dans d'autres pays européens et orientaux ; la kabbale

lourianique d'après l'exil de 1492, avec pour centre Safed, puis plus tard (XVI[e]-XVIII[e] siècle) le mouvement messianique de Sabbataï Tsvi ; enfin les écoles kabbalistes modernes et contemporaines.

Je m'attarderai sur la période occitano-catalane et ses ramifications étendues jusqu'au XVI[e] siècle. Les textes du judaïsme ancien déjà publiés servirent de base à l'étape suivante qui fut l'apparition de mouvements mystiques dans l'Europe chrétienne de la deuxième moitié du XII[e] siècle : émergèrent alors deux écoles, l'une au sud de l'Europe (Midi et Catalogne), l'autre en Rhénanie, qui formèrent des groupes indépendants parfois constitués d'écrivains solitaires, ignorant mutuellement leur existence. Il en résulta un grand nombre d'écrits, certains anonymes.

Cet enseignement ésotérique constitue le prolongement ultime du judaïsme vers les questions essentielles concernant le divin et les rapports avec l'humanité. La tradition kabbaliste se transmet de maître à disciple choisi, de bouche à oreille. Toujours individuelle, même si des écoles ont pu fleurir autour d'un maître, devenu un pôle vivant d'attraction.

I. DANS LA *PROVENTZIA* : LE LANGUEDOC

La *Proventzia* des textes hébraïques embrassait l'Occitanie, mais l'attention se focalise sur le Languedoc qui va abriter les balbutiements d'une pensée kabbalistique au sens strict. C'est dans les milieux rabbiniques occitans qu'apparurent les premiers mystiques.

1. Abraham b. Isaac de Narbonne (1110 env.-1179)[1]

Talmudiste et chef spirituel, auteur du *Sefer Eshkol* (premier code de juridiction religieuse écrit dans le Midi), il joua un rôle important dans la transmission des traditions des communautés

espagnoles en direction de la France et des écoles du nord de la Loire. Tout en soulignant l'importance des judaïcités méridionales et en sauvegardant leurs lois, il recueillit également les traditions des académies du Nord. Son disciple le plus connu fut son gendre, Abraham ben David de Posquières.

2. Les figures emblématiques de la Kabbale languedocienne : Abraham ben David de Posquières (ca 1125-ca 1198)

Au XIIe siècle, « l'admirable judaïsme provençal »[2] commence à se constituer en un centre de premier ordre, soucieux de défendre son indépendance, de préserver ses coutumes : au moment même où il réagit – tel Menahem ha-Méiri de Perpignan – contre l'influence espagnole en matière d'usages religieux et d'interprétations talmudiques, il va élargir son horizon alors borné à la culture talmudique, en absorbant quelques-unes des grandes œuvres philologiques, exégétiques et théologiques d'auteurs d'Espagne et d'autres pays musulmans, écrites en arabe.

Malgré le toponyme attaché à son nom, Abraham b. David de Posquières est né à Narbonne. Il réside successivement à Montpellier, Nîmes, Posquières, où il dirige – comme l'a écrit le voyageur Benjamin de Tudèle[3] – une école célèbre vers laquelle affluent des élèves d'Espagne, d'Allemagne et même de Damas. Contemporain de l'arrivée des Andalous en pays d'Oc en 1140[4], cet homme du XIIe siècle dont la parole faisait foi dans toute la Provence, meurt vers 1198. Le RaBaD (son acronyme), dans une attitude propre aux kabbalistes, n'a pas condamné la philosophie, mais a craint une excessive rationalisation du donné révélé. Astreint à un rigoureux ésotérisme, il n'a pas écrit de doctrine proprement théosophique et pourtant les auteurs contemporains, ou de peu postérieurs (M. Recanati, début XIVe siècle), le regarderont comme l'un des acteurs importants du cercle des kabbalistes de Provence.

3. Isaac l'Aveugle (1160- ca 1235)

Personnage éminent de la Kabbale, fils d'Abraham ben David de Posquières, c'est dans cette ville et à Narbonne qu'a vécu Isaac l'Aveugle. Les données biographiques se limitent aux traditions rapportées par ses élèves (dont les Catalans Azriel, Ezra ben Salomon, Nahmanide), reprises par des auteurs plus récents. Son surnom indique une cécité dès la naissance, bien que ce ne soit pas assuré. Des traditions lui attribuent des pouvoirs surnaturels : « sentir » les âmes ayant passé par la transmigration, pressentir la mort prochaine d'un interlocuteur. Il aurait reçu les « révélations d'Elie », expression qui, dans la terminologie de l'ésotérisme ambiant, désignait une intuition intellectuelle ou une expérience spirituelle directe.

Ses ouvrages comprennent un commentaire sur le *Sefer Yetsira* ou « Livre de la Création », de nombreux fragments encore inédits sur les mystères de la prière, des lettres à Nahmanide et Jonas de Gérone. Ses écrits contiennent les premières allusions à un système défini du monde séfirotique[5] et pour la première fois dans l'histoire de la mystique juive, le terme *d'Ein-Sof* (littéralement, « sans-fin » ou Infini), désignant Dieu en tant qu'il est caché et inconnaissable.

Les méditations d'Isaac sur les plus hauts degrés de la divinité et sur la méthode de prière propre aux kabbalistes, souvent citées par ses disciples, sont exprimées dans une langue obscure, avec une terminologie symbolique qui défie toute tentative de traduction dans une langue occidentale moderne.

4. Des ascètes juifs ou « Nazirs » à Montpellier[6]

Le *Nazir* ou « Nazaréen » est ce personnage dont parle la Bible (Nomb. VI, 1-21), qui a fait vœu de chasteté, d'abstinence de vin, de coupe de cheveux. On a cru l'institution éteinte avec la chute du Temple de Jérusalem dont l'absence rend infaisables certains rites de pureté. Sans doute Scholem a-t-il relevé des utilisations de ce titre parmi les premiers tenants de la kabbale provençale[7], mais sans y reconnaître

le témoignage d'une pratique particulière. Il reste que le RaChBA (acronyme de ben Adret de Barcelone, 1235-1310), dans deux *responsa* distincts adressés à Montpellier, traite de problèmes relatifs au *Nazir*, ce qui ne laisse aucun doute sur la réalité de l'institution.

Le premier fut adressé au rabbin David ben Reuben de Montpellier – lui-même *Nazir* ? – qui l'avait interrogé sur les devoirs et interdits appliqués au *Nazir*. Un deuxième *responsum* traite d'un problème concret : l'interdiction faite au *Nazir* de se couper les cheveux, s'applique-t-elle également à la barbe ?

Le fait que ces deux textes – les seuls qui, dans les *responsa* du Rachba, traitent du *Nazir* – aient été adressés à Montpellier peut surprendre. La résurgence du Nazaréen est elle-même assez étonnante : faut-il y voir l'expression d'une inquiétude spirituelle qui aurait pu pousser certains juifs de Montpellier vers un retrait du monde, un érémitisme au sein de la société ? Ces textes troublants se font-ils l'écho du débat (ou du combat) qui, au début du XIVe siècle, devait opposer les tenants de la philosophie grecque à ses détracteurs, les juifs conservateurs?[8]

5. *Des Nazirs à Lunel*

Ascher, cinquième fils du lettré connu Meschoullam de Lunel, menait une vie d'ascète, tout en se montrant ami de la science, de la philosophie. Juda ibn Tibbon, l'aîné des Andalous réfugiés à Lunel[9], dans son *Testament*, avait exhorté son fils Samuel, traducteur de Maïmonide, à rechercher son amitié. Lui-même du reste était lié à Ascher et dans une lettre pleine d'élan pour la science, il l'informa que, suite à son vœu, il avait traduit de l'arabe en hébreu Ibn Gabirol (*Moyens d'ennoblir les facultés de l'âme*). Si Ascher a pu être considéré comme un adepte de ces doctrines mystiques contraires à la lumière de la raison, sa prédilection pour la Kabbale serait douteuse[10] et son *Explication du Décalogue* aurait un caractère « aggadique »[11] plutôt que mystique. Il demeure qu'Ascher, talmudiste averti, avait eu parmi ses maîtres Abraham b. David de Posquières et fut en correspondance avec lui.

6. Jacob Nazir de Lunel (XIIe siècle)

Il fut l'un des cinq fils de Meschoullam, tous engagés dans des directions distinctes : Isaac, inconnu ; Joseph, grand-père de l'anti-maïmonidien montpelliérain Abba Mari cité *infra* ; Aron mort vers 1210, quatrième fils, adepte de la pensée de Maïmonide qu'il défendit dans sa réponse à Abulafia (le *Testament* de Juda recommandait aussi Aron à son fils Samuel)[12].

Jacob Nazir, élève d'Abraham b. David de Posquières, fit partie du cénacle des kabbalistes du Midi. De son vrai nom Jacob ben Saül, frère de l'Ascher (b. Saül) précité, auteur d'un ouvrage juridique, il fut certainement le Jacob Nazir considéré comme le fondateur de la nouvelle Kabbale. Une information sûre : il composa des commentaires sur la Bible (Genèse et Job), parvenus jusqu'à nous par fragments.

Le terme *Nazir* joint à son prénom indique qu'il appartenait à un groupe de dévots retirés des affaires du monde pour se consacrer à la Torah et suivre des règles ascétiques comportant, entre autres, l'abstinence de viande. Les usages de tels groupes (dits *nezirim*) montrent des affinités avec des ascètes chrétiens, voire avec des dualistes contemporains, les Cathares. On cite de lui une explication d'une prière du Rituel, donnée oralement à Moïse b. Isaïe qui n'est pas autrement connu : ces écrits contiennent des allusions à des doctrines kabbalistiques et laissent entrevoir que, dans son milieu, l'enseignement théorique était suivi d'une méthode active, sorte d'exercice spirituel fondé sur une interprétation mystique de l'acte dévot. Cette prière mystique des kabbalistes, source de l'une des branches florissantes de la littérature kabbalistique, est encore pratiquée de nos jours.

7. David Kimhi

Ce grammairien appelé *RaDaK* (premières lettres de rabbi David Kimhi) fut exégète et philologue ; son célèbre *sefer Mikhol* comportait deux parties : l'une grammaticale de la langue hébraïque, la

seconde lexicographique, le *sefer ha-Shorashim*[13]. Rationaliste, il s'intéressa aussi à la mystique et écrivit des commentaires ésotériques (chapitres Genèse, et chapitre 1er d'Ezéchiel) qui renferment un matériau important de polémique antichrétienne, appuyé sur l'ouvrage *Sefer ha Berit*[14] de son père Joseph Kimhi (1105–1170), juif andalou réfugié dans le Midi.

8. Juda ben Yaqar (mort entre 1200 et 1218)[15]

Talmudiste et kabbaliste, probablement né en Provence. Dans sa jeunesse, il accomplit un séjour d'études dans les communautés du Nord de la France, puis auprès d'Isaac b. Abraham de Narbonne. Les documents signés par lui (à Barcelone, 1175) et par son fils (à Narbonne) montrent que sa carrière active se situait en *Proventzia*. Il appartenait au premier cercle des kabbalistes, avec Abraham b. David de Posquières et son fils Isaac l'Aveugle.

Les sources anciennes font état de deux ouvrages de Juda b. Yaqar. Le premier, un commentaire du Talmud de Jérusalem, est perdu. Le second, un commentaire sur l'office liturgique, a été imprimé récemment (Jérusalem, 1968). Souvent cité par des auteurs plus tardifs, ce commentaire contient des allusions aux doctrines kabbalistiques qu'à cette époque on évitait de diffuser par écrit. Ces allusions renferment une précision importante concernant l'essence de la deuxième *Sefira* (dite *Haskel*) et son actualisation en tant que point de départ de la manifestation (*Hokma*). Le nom de Juda ben Yaqar est devenu célèbre grâce à la renommée même de son disciple catalan Nahmanide.

II. EN CATALOGNE

Du Languedoc, la Kabbale essaime rapidement dans la Catalogne, qui englobait les contrées du Roussillon, du Perpignanais, du Vallespir, du Conflent Capcir et de la Cerdagne, et entretenait des relations privilégiées avec les contrées voisines de Languedoc-Provence. Un phénomène de contagion «occitano-catalan » s'explique par l'étroitesse des liens linguistiques, culturels et politiques entre les deux régions situées de part et d'autre des Pyrénées, ainsi qu'entre leurs communautés juives respectives[16].

Gérone abrita, entre 1210 et 1260, un centre d'études mystiques, avec Nahmanide, Ezra ben Salomon (mort vers 1238-45), Azriel de Gérone, Jacob ben Sheshet. Auteurs de commentaires, d'ouvrages purement kabbalistiques, les Géronais durent se défendre d'avoir introduit des doctrines subversives à l'intérieur du judaïsme, mais ils purent aussi se présenter, face au camp maïmonidien, comme les adeptes d'une authentique orthodoxie. Ils combinèrent les acquis de la kabbale languedocienne à ceux de la pensée juive d'inspiration gréco-arabe, le thème de la création *ex nihilo* à l'émanatisme de la tradition néoplatonicienne.

1. Les acteurs : Nahmanide (1194-1270), figure paradigmatique du judaïsme catalan

Né à Gérone, rabbi Moïse ben Nahman, dit RaMbaN[17], philosophe et exégète, jouissait d'une autorité reconnue par les communautés juives catalanes. Héritier des traditions des tossafistes[18], des écoles languedociennes, il fut initié à la Kabbale, étudia la théologie chrétienne, les sciences, la médecine, et se rangea, non sans réserves, dans le camp des adversaires de Maïmonide et de la philosophie.

Apprécié par Jacques I[er] d'Aragon, il soutint en 1263 à Barcelone en présence du roi, des dominicains et des franciscains, une *disputatio* sur la validité du judaïsme contre le converti montpelliérain Pablo

Christiani (thème : la venue et la nature du Messie) et relata le contenu de la controverse dans le *Sefer ha-Vikkuah* (« Livre de la dispute »)[19], véritable argumentaire destiné à ses contemporains. En avril 1265, les dominicains lui intentèrent un procès ; il dut quitter la Catalogne pour la Terre sainte, rejoignant l'École tossafiste française, partie elle aussi après la Dispute de Paris de 1240 et la crémation du Talmud[20].

Son *Commentaire sur le Pentateuque* s'en tient à la tradition, tout en fournissant des explications philosophiques, psychologiques, voire médicales, et rejette les interprétations allégoriques de Maïmonide. Quand les rabbins français décrétèrent hérétiques les livres de Maïmonide, Nahmanide tenta de tempérer un tel arrêt en soulignant l'importance du travail de Maïmonide, mais en dénonçant sa position qui faisait de la philosophie la pierre de touche de la vérité religieuse. Pour Nahmanide, l'autorité résidait dans les Écritures et dans la tradition rabbinique.

Défenseur de l'origine miraculeuse du texte écrit, disposant des meilleurs manuscrits des Talmud de Babylone, de Jérusalem, il écrivit des *Novellae* sur divers ordres du Talmud, synthétisant les leçons des maîtres espagnols, des tossafistes et des maîtres provençaux. Ses *Novellae* tinrent en Espagne la place occupée par les *tossafot* en France du Nord et en Allemagne. Son explication de l'Écriture, opposée à toute approche rationaliste, recherche la signification profonde dépassant le sens littéral, d'où son penchant pour la mystique. Il ne composa pas de traité explicitement kabbaliste, mais ses exégètes voulurent percer les secrets épars dans son *Commentaire sur le Pentateuque*, maître livre kabbaliste jusqu'à la diffusion du *Zohar* vers 1235. Au XIVe siècle, il n'était pas rare que l'on étudiât ses écrits avec plus d'assiduité que le *Zohar* et celui-ci ne prima sur Nahmanide qu'à partir de 1325.

Synthèse du savoir espagnol et de la piété germanique, alliant connaissance du Talmud et enseignements de la Kabbale, ses œuvres se fondent sur une érudition nourrie des travaux chrétiens tant scientifiques que théologiques. Dans son étude sur les lois mortuaires, le 30e chapitre publié à part trente ans avant l'ensemble, traitant des

rétributions et châtiments après la mort, est considéré par les kabbalistes comme une discussion eschatologique, aux éléments mystiques discernables. Sans avoir rédigé d'ouvrage ésotérique, il reste considéré comme l'un des maîtres de son temps en la matière. On finira par lui attribuer indûment la rédaction de toutes sortes d'écrits mystiques.

2. R. Jonas de Gérone

Éloquent, prêcheur né, formé dans un milieu prônant la Kabbale, il avait aussi une formation philosophique. Ses agissements contre Maïmonide lors de la première polémique sont connus[21]: Salomon, rabbin de Montpellier, premier instigateur de la Querelle, l'avait dirigé vers les communautés du Nord de la France où il avait d'ailleurs étudié, afin de convaincre du danger qu'impliquait, dans l'éducation traditionnelle juive, le rationalisme maïmonidien. On sait ce qu'il en résulta : la condamnation du rationalisme languedocien et des ouvrages maïmonidiens. La pensée de Jonas est synthétisée dans ses « Portes du repentir » (*Chaaré techouvah*) où il oppose juifs aristocratiques catalans et provençaux aux *tsadiquim*, les « Justes » au cœur pur, craintifs de Dieu, jaloux de la Torah.

En apprenant le brûlement du *Guide*, il se serait rétracté. La tradition lui attribue un acte de repentance prononcé publiquement à Barcelone, par lequel il faisait vœu de se rendre sur la tombe de Maïmonide à Tibériade pour implorer son pardon. Pour accomplir ce vœu, curieusement, il partit pour Tolède où il mourut peu après[22].

3. Azriel de Gérone (1ère moitié du XIIIe siècle)[23]

Gendre du kabbaliste Ezra ben Salomon, il appartint au cénacle des kabbalistes de Gérone constitué des disciples d'Isaac l'Aveugle. Si on sait peu de choses de la vie d'Azriel, en revanche son œuvre est presque entièrement éditée.

Penseur d'envergure, informé sur les courants doctrinaux extérieurs au judaïsme (doctrines néoplatoniciennes de l'époque), Azriel est l'une des figures les plus originales de la kabbale d'Espagne. Son enseignement, fondé sur les *sefirot*, contient des développements métaphysiques importants sur la distinction entre l'unité métaphysique et l'unité théologique.

Selon Scholem, parmi les termes techniques qui apparaissent uniquement dans les œuvres d'Azriel, plusieurs porteraient la trace d'une influence directe (traduction littérale) d'expressions latines employées par Jean Scot Erigène, philosophe et théologien du IXᵉ siècle, dans son *De divisione naturae*. Les liens historiques entre les deux auteurs ne sont pas établis, mais l'activité d'Azriel se situe à l'époque où les œuvres d'Erigène connaissent, suite à leur condamnation, une nouvelle diffusion.

4. *Jacob ben Sheshet (XIIIᵉ siècle)*[24]

Il fit partie du cercle de Gérone, avec Azriel, Ezra ben Salomon et leur condisciple plus jeune, Nahmanide, lequel les dépassa en célébrité. La diffusion d'un des écrits de Jacob b. Sheshet a été d'ailleurs en partie due à son attribution, erronée, à Nahmanide ; il s'agit d'un traité sur « la foi et la confiance » (*Ha Emuna Wehabittahon*).

Le traité le plus connu de Jacob est un ouvrage qui réfute les thèses rationalistes de Samuel ibn Tibbon[25], traducteur de Maïmonide. Ce traité, première œuvre de polémique émanant des milieux kabbalistiques, prouve qu'à l'époque les kabbalistes ont déjà ouvertement pris position en tant que défenseurs de la doctrine orthodoxe au sein du judaïsme. Jacob b. Sheshet y expose en clair les théories kabbalistiques, alors même que ses contemporains et condisciples n'osaient en parler qu'en termes voilés.

Son troisième traité, en prose rimée, intitulé « La porte du ciel » (*Shaar ha-Shamayim*), contient des vues originales sur les méthodes de la prière et leur efficacité.

5. Ben Adret (1235-1310)

Autorité en jurisprudence rabbinique (plus de 3 800 *responsa*[26] : Couronne d'Aragon, Occitanie, France, Bohême, Allemagne, Italie, Crète, Palestine, Maroc, Algérie, Portugal, Navarre, etc.), ben Adret fut le disciple de Nahmanide et de Jonas de Gérone.

La controverse rallumée dans les années 1300 tournait autour de la licéité de l'enseignement des sciences profanes d'une part, de l'interprétation allégorique de l'Écriture d'autre part. Abba Mari de Lunel, rabbin respecté de Montpellier, avait fait appel à ben Adret, autorité morale de Catalogne, afin qu'il appuie l'interdiction des études profanes aux jeunes gens de moins de 25 ans[27] : tirant la sonnette d'alarme, il avait proclamé « hérétiques » l'enseignement et l'exégèse rationalistes, puisqu'ils minaient la croyance et favorisaient le relâchement de la pratique religieuse.

Des lettrés entrèrent dans la bataille : Menahem ha-Meiri de Perpignan (appelé don Vidal Salomon) prit position, à une réserve près, en faveur des études profanes (il voulait que soit étudié le Talmud avant d'aborder ces études) ; et Yedahiah ha-Penini, appartenant à un lignage biterrois de poètes, qui écrivit sa *Lettre apologétique* en faveur du rationalisme[28].

Il convient d'observer les comportements de ces acteurs occitans et catalans face à la magie astrale, la philosophie, le dualisme cathare.

III. MAGIE ASTRALE OU TALISMANIQUE

La Kabbale pratique ressortit à la théurgie, à l'utilisation magique des noms divins, qui ne s'apparente pas à la méditation, la contemplation mystique et la communion avec Dieu. Elle s'est constituée par agglomérat des pratiques magiques développées au sein du judaïsme depuis l'époque talmudique tardive jusqu'au

Moyen Âge : manipulation de noms divins et angéliques, utilisations d'amulettes aux combinaisons magiques de lettres, chiromancie, exorcisme.

L'engouement pour la magie astrale avait été amplifié en Languedoc par la venue de savants séfarades, pétris de culture andalouse : Abraham bar Hiyya (son ouvrage « La forme de la terre » ou *Surat ha-Aretz* circule à la fin XVe siècle jusque dans le Comté de Provence)[29]; et Abraham ibn Ezra, rationaliste certes, mais fervent adepte de l'astrologie.

Cependant sorcellerie, nécromancie et toutes formes de magie noire demeuraient abhorrées du judaïsme et étaient formellement interdites ; on connaît certains motifs de la seconde séquence de la polémique maïmonidienne, lorsqu'il s'agissait de dénoncer les allégories excessives du contenu biblique, la magie astrale notamment.

Abba Mari, natif de Lunel mais vivant à Montpellier, s'en était pris à la science des images astrologiques : il dénonça à Adret de Barcelone le médecin montpelliérain Isaac de Lattes, adepte des talismans (avec figure du lion) pour soigner les maux de rein[30]. Adret admit avoir recours aux amulettes, à l'instar de Nahmanide, son maître. On sait que les savants Profacius (dernier des Tibbonides) et Armengaud Blaise échangeaient de telles recettes à Montpellier, prouvant des rapports de collaboration entre élites lettrées[31], et qu'Arnaud de Villeneuve avait soigné ainsi le pape Boniface VIII.

On peut évoquer le procès de magie intenté devant la curie romaine à Robert de Mauvoisin, archevêque d'Aix, accusé de bien des péchés en 1318, dont son recours au juif aixois Mosse de Trets, qui lui aurait gravé sur son anneau pastoral des « caractères magiques » bénéfiques et lui aurait prédit de riches présents en or parce qu'à ce moment là, on était sous l'influence bénéfique du Lion, signe zodiacal fort[32].

IV. PHILOSOPHIE ET KABBALE[33]

Les kabbalistes, adversaires farouches des philosophes, partagent pourtant avec eux aussi bien leurs sentiments mêlés envers la lettre du texte biblique que leur élitisme. Le kabbaliste réussit à intégrer le texte de la Loi en y distinguant deux niveaux de sens, l'extérieur et l'intérieur, en insistant sur leur lien.

Tandis que les philosophes voyaient dans les récits et préceptes bibliques la transposition imagée de vérités (destinée au commun des hommes), que l'exploration philosophique découvrait autrement, et qu'ils avaient dès lors du mal à démontrer l'utilité de la pratique pour les esprits d'élite, les kabbalistes, eux, tenant l'observance pour l'unique moyen d'appréhender la divinité, se distinguaient par l'absence de toute tentative d'argumentation.

La première chose que Profiat Duran, lettré juif perpignanais[34], dit des kabbalistes c'est qu'ils croient. D'emblée, les choses sont claires : c'est de foi qu'il s'agit et les kabbalistes n'ont aucune prétention à la raison. De fait, elle ne les intéresse pas. Leur science – trop grande pour être acquise par la réflexion humaine – ne s'obtient pas par la voie de la spéculation. C'est pourquoi les tenants de cette thèse ne la démontrent pas de façon apodictique : attitude qui a entraîné le mépris des champions de la raison. Toutefois, ce refus de se justifier a dû permettre aux kabbalistes de se situer au-dessus du débat. Profiat, mystérieux face à la Kabbale, ne prendra pas parti.

V. SOCIOLOGIE DES KABBALISTES

Si les philosophes se recrutaient dans les milieux juifs aisés, les kabbalistes, eux, s'identifiaient aux couches défavorisées, solidement rivées à leur communauté. Même si les rapports entre Kabbale et philosophie furent loin d'être toujours iréniques, il est abusif

cependant de définir la Kabbale comme un anti-intellectualisme. Bien des kabbalistes, empruntant à la philosophie en la détournant de son sens, ont exposé leur pensée par le truchement d'un commentaire du *Guide* de Maïmonide (Jacob b. Sheshet commentant un ouvrage de Samuel ibn Tibbon, disciple de Maïmonide)[35].

La Kabbale est présentée, par opposition à la philosophie juive, comme l'expression d'une pensée « authentiquement » juive, endogène en quelque sorte. En réalité, les kabbalistes, pas plus que les philosophes et que les juifs en général, n'ont jamais vécu en vase rigoureusement clos et les échanges avec l'extérieur dans les deux sens ont été fréquents.

VI. INTERFÉRENCES KABBALE-CATHARISME ?

Shulamit Shahar avait tenté des rapprochements entre écrits cathares et kabbalistiques[36]. Ephraïm Talmage avait prétendu que le « Livre polémique » (*Sefer ha-Vikouah*) du grammairien David Kimhi était dirigé contre les écrits cathares. Dans leur sillage, Joseph Shatzmiller s'était proposé d'éclaircir la réaction des juifs du XIIIe siècle à la crise interne du christianisme de la France du Sud[37]. Il a rappelé les tensions autour des écrits de Maïmonide, la forte réticence devant l'émergence de la Kabbale. Selon lui « l'hérésie des Albigeois » est mentionnée dans quelques témoignages hébraïques du XIIIe siècle : chez Jacob ben Elie de Montpellier, au fait du dualisme cathare ; chez Meïr ben Simon de Narbonne, auteur de *Milhemet Mitsva* (« Guerre sainte », vers 1240-1270), au courant de la législation du IVe concile de Latran (1215) sur la confiscation des biens des hérétiques; chez Jacob Anatoli surtout, gendre de Samuel ibn Tibbon, prêcheur aux sermons philosophiques synagogaux des années 1230, qui évoque à deux reprises dans son « Aiguillon pour les disciples » ou *Malmad ha-Talmidim*, l'hérésie chrétienne. Est rappelée également

pour Paris, vers 1269, l'œuvre de Paul Chrétien, converti de Montpellier, devenu dominicain[38].

En fait l'incursion ecclésiastique dans les affaires juives a commencé dès 1230, le rabbin de Montpellier Shlomo b. Abraham et deux de ses disciples (dont Jonas de Gérone) l'ayant sollicitée. David Kimhi aurait dit : « Vous brûlez votre hérésie, alors brûlez la nôtre ». Ces années lourdes voient donc l'émergence de la Kabbale et de la propagation des doctrines dualistes. Certes Meïr de Narbonne ne compare pas les doctrines kabbalistiques d'Isaac l'Aveugle, d'Azriel ou d'Ezra de Gérone aux doctrines cathares. Il considérait toutefois les premiers kabbalistes comme des dualistes à part entière, dans leurs doctrines et dans leurs rites, la prière en particulier.

Il convient de souligner les différences entre les deux mouvements. La Kabbale, transmise à un petit nombre d'initiés, dans des écoles, est la recherche du sens caché de la Loi transmise à Moïse par Dieu. Son déchiffrement repose sur le principe que l'alphabet hébraïque donne les clés de plusieurs sens cachés dans un même verset de l'Écriture ; dans la Kabbale, la prière, essentielle, ascension de l'homme vers les mondes spirituels, est perçue comme un prolongement du judaïsme et non comme un mouvement dissident.

Y a-t-il donc une relation entre catharisme et Kabbale ? Il semblerait que oui[39]: par l'ascèse, de mise pour les fervents de l'étude de la Torah, par le détachement des affaires de ce monde, ces groupes sont enracinés dans la foi populaire. Si les kabbalistes étaient au fait des doctrines cathares, ils en étaient cependant éloignés, même si le thème de la transmigration peut se trouver chez les uns et les autres. À terme, il reste acquis que ces deux mouvements ont pris racine en pays occitan, leurs fondements étant de faire évoluer, malgré des directions distinctes, le renouveau spirituel de l'homme médiéval.

VII. LES DÉRIVÉS DE LA KABBALE

1. *Un dérivé : le soufisme du fils de Maïmonide*

Au rationalisme du père Maïmonide, mort en 1204, succéda le soufisme du fils[40]: Abraham Maïmonide (1186-1237), son fils unique, au fait de la tempête languedocienne contre les écrits paternels, fut à l'origine du mysticisme juif d'inspiration soufie apparu en Egypte, destiné à réactualiser les idéaux de piété du judaïsme primitif et perpétué jusqu'au début du XV[e] siècle. Rencontre entre islam et judaïsme, ce courant est le fruit d'une alliance entre mystique et philosophie, empreinte de l'héritage maïmonidien.

À noter que Bahya ibn Paqûda (Espagne, deuxième moitié du XI[e] siècle), auteur de l'*Introduction aux Devoirs du Cœur* traduit à Lunel à la demande du lignage local des Meschullam, reprend les stations de l'itinéraire soufi, qui culmine dans l'amour de Dieu.

2. *De l'influence soufie au piétisme allemand*

C'est par l'Italie qu'un courant piétiste influencé par le soufisme oriental apparaît entre 1150 et 1250 en Occident, dans les communautés juives de l'Allemagne du Sud et de la vallée du Rhin : celui des « Piétistes d'Allemagne » ou *Hassidei Ashkenaz*. Ce mouvement, né dans un lignage savant, les Kalonymides, natifs du Nord de l'Italie, est peut-être une réponse aux massacres de 1096 et à la fragilité consécutive des communautés.

Son éclosion s'inscrit dans le cadre d'un épanouissement culturel du judaïsme européen. L'apport du judaïsme rhénan est double : théologique d'abord, avec le développement d'une doctrine de la « Gloire divine » (*kavod*), l'une des puissances divines secondaires permettant de rendre compte, Dieu étant lui-même caché et immuable, de la possibilité de la prophétie et de l'efficacité de la prière ; éthique

ensuite, avec le « Livre des piétistes » (*Sefer hassidim*) en partie rédigé par Juda hé-Hassid (1146-1217).

La mystique juive connaît deux grandes orientations : l'une dévotionnelle, menant le mystique à l'extase, voire à l'union mystique ; l'autre, théosophique, centrée sur la connaissance du divin en tant qu'il se laisse appréhender par l'homme, et ce par la lecture symbolique de l'Écriture et de la tradition.

3. *Kabbales prophétique et théosophique*

Après le piétisme de ibn Paqûda, plus tard, à Tolède, le cercle anonyme *Iyoun* (du nom d'un des principaux documents pseudépigraphiques, le *Sefer ha-Iyoun* ou « Livre de la Contemplation ») développe une mystique du langage associée à une mystique des lumières[41]. La seconde moitié du XIIIe siècle espagnol est dominée par deux personnages hors du commun dont l'activité marqua l'histoire postérieure de la Kabbale : Abraham Abulafia et Moïse de Léon.

Kabbaliste prophétique né à Saragosse, Abraham Abulafia (1240-après 1291)[42] emprunte à la philosophie la terminologie, en la détournant de son sens, pour relater son expérience. Pour lui, la kabbale des *sefirot* ne sert que de propédeutique. Abulafia incarne une pensée kabbalistique qui, loin d'être opposée à la philosophie, lui concède une dimension de vérité dans l'échelle de la connaissance[43]. Commentateur de Maïmonide et du *Sefer Yetsira*, il est l'initiateur d'une mystique du langage débouchant sur une expérience dévotionnelle extatique dans laquelle le kabbaliste devient à lui-même comme son propre Messie.

Son disciple le plus célèbre est Joseph Gikatilia (1248-1325), auteur du « Verger des noyers » ou *Guinat Egoz*, sur le symbolisme mystique de l'alphabet, les signes vocaliques et les noms divins[44]. Les contacts qu'il noue avec Moïse de Léon (1240-1305) à partir de 1280 le font cependant passer à la kabbale théosophique, et son *Chaarei Ora* (« Les Portes de la Lumière »), rédigé en 1293, porte

déjà la trace d'une influence du *Sefer ha-Zohar* (« Livre de la Splendeur »). Ce dernier texte est un *midrach*[45] mystique, en fait un pseudépigraphe attribué à Siméon bar Yohai, un sage du IIe siècle, où s'expriment les enseignements de la kabbale théosophique de Moïse de Léon et son école. On a pu prouver que Moïse de Léon[46], auteur d'autres ouvrages de Kabbale sous son nom, est le véritable auteur du *Zohar*, appelé à jouir par la suite dans le judaïsme d'une autorité comparable à celle de la Bible et du Talmud.

La kabbale théosophique distingue entre *ein sof* (l'infini), l'aspect caché et indicible de Dieu, et les dix manifestations fondamentales émanées de lui, les dix *sefirot*. L'homme est fait à l'image du monde sefirotique et la Torah est cette interface qui permet à l'homme d'exercer une action sur le divin et de réaliser ainsi la finalité en vue de laquelle le monde est advenu.

VIII. L'ITALIE

Le début du XVe siècle constitue une période féconde de l'histoire de la Kabbale : elle se diffuse en Allemagne, en Orient, par l'Italie aussi où écrit Menahem Recanati (fin XIIIe-début XIVe siècle) précité, auteur d'un commentaire ésotérique de la Torah.

Ce siècle est cependant marqué par le déclin du judaïsme espagnol, suite aux massacres de 1391 : aucune œuvre kabbalistique majeure n'est plus composée en Espagne. En 1492, les juifs en sont expulsés et en 1497, au Portugal, contraints à la conversion forcée. L'Europe se vide de juifs et se remplit de marranes « au cœur douteux », selon la formule de Fernand Braudel.

Ces événements, générateurs de migrations dans l'ensemble du bassin méditerranéen, ne manquèrent pas d'influer sur le devenir de la pensée kabbalistique. À Mantoue en 1558-60, à Crémone en 1559-60, le *Zohar* est imprimé pour la première fois, et alors que la spéculation philosophique entre dans un relatif déclin, la Kabbale

s'affirme toujours plus comme le système de référence de la plupart des lettrés juifs.

Plus tard, Mordekhaï Dato, membre connu du cercle des kabbalistes italiens du XVIe siècle[47], entretient des liens forts avec les rabbins italiens gravitant autour de la famille de Yehiel de Pise.

IX. APRÈS 1492

Selon une tradition historiographique incarnée par G. Scholem, le traumatisme de l'exil aurait entraîné une rupture qualitative, en recentrant la pensée kabbalistique postérieure autour de l'attente messianique, de l'espoir de rédemption. Nahmanide en son temps (*Livre de la rédemption* : réconforter, expliquer l'exil) prévoyait l'arrivée du Messie pour 1358. Plus tard, Bonet de Lattes, médecin aixois, puis praticien romain de trois papes (Alexandre VI et ses successeurs), cité par Rabelais, visité par Charles de Bovelles, correspondant de Reuchlin[48], prédira la venue du Messie pour l'année 1505 dans son *Prognosticum*, s'approchant de la prévision d'un Abravanel.

1. Abravanel (1437-1509)

C'est à la manière philosophique traditionnelle qu'Abravanel aborde les problèmes posés à la conscience religieuse médiévale. La solution qu'il adopta est influencée par la Kabbale : Dieu ne peut aucunement être connu par réflexion philosophique. La création du monde *ex nihilo* est la seule hypothèse religieusement acceptable, bien qu'elle ne puisse être philosophiquement démontrée. S'il fut médiéval dans ses conceptions philosophiques, religieuses, Abravanel, par ses idées politiques, est un homme de la Renaissance. Pour lui, l'avènement du Messie se ferait en 1503.

2. *Safed : la Kabbale lourianique*

Dans Safed, petite ville de Galilée, centre du renouveau doctrinal, Isaac Louria (1534-1572) articule sa théorie autour de trois moments cosmogoniques : le *tsimtsoum*, « contraction » ou rétractation du divin permettant de dégager un espace où les mondes trouvent place ; le « bris des vases » (*chevirat kélim*) quand, lors du processus d'émanation, les réceptacles destinés à recevoir la lumière divine se brisent, les étincelles se mêlant aux « écorces » (*kelipot*) des forces du mal ; le *tikoun* enfin, cette « réparation » qui est aussi séparation de ce qui est mêlé, à laquelle Israël collabore activement.

En effet, exil et dispersion d'Israël coïncident avec exil et dispersion du Divin et le peuple juif a pour mission de réunir les parts de sainteté dispersées, en un processus de rachat que parachèvera la venue du Messie ; rédemption cosmique et rédemption d'Israël coïncideront alors. Le mystique juif n'est plus contemplatif, il est censé agir sur le cours de l'histoire de son peuple et celui de l'histoire du monde.

CONCLUSION

Réagissant au désastre de l'expulsion, offrant un sens aux tribulations de l'Exil, la kabbale lourianique, vue par Scholem, est porteuse d'une charge messianique[49] dont les effets ne pouvaient manquer de se faire sentir aux quatre coins du monde juif.

Sa diffusion, associée aux effets d'autres épreuves historiques (massacres de Chmielnicki, 1648-49), permettrait de rendre compte de l'émergence et de la propagation, en Orient comme en Europe, du mouvement du faux messie Sabbataï Tsvi. L'échec du sabbatéisme, la profonde désillusion qui suivit, auraient favorisé l'apparition, au XVIIIe siècle, d'un nouveau courant mystique, le hassidisme qui, en insistant sur la rédemption intérieure personnelle, aurait procédé à la

« neutralisation » finale d'un messianisme que les débordements sabbatéens avaient rendu suspect.

Le schéma historiographique scholemien a été contesté par les chercheurs de la nouvelle génération, notamment par Moshe Idel[50]. Ils soutiennent que les signes de l'effervescence messianique ibérique d'avant 1492 vont se réduire chez les kabbalistes séfarades d'après l'exil, et dès lors en monde ashkénaze (Italie du Nord) elle se développerait. L'activité spirituelle des mystiques juifs espagnols dispersés d'après 1492, désormais conservatrice, aurait pour unique souci de rassembler un héritage dans un besoin de stabilité religieuse et sociale. À l'autre bout de la chaîne, le messianisme hassidique du XVIIIe siècle ne serait que le renouveau d'une tendance attestée dès le XIIIe siècle et pas seulement une réponse à certains événements historiques, socio-économiques.

La radicalité de ces remises en cause, la variété des questions que les chercheurs posent aujourd'hui à leurs sources, aussi bien que l'ampleur des documents à défricher, laissent espérer maints renouvellements de notre perception de la Kabbale, de ses origines, de son évolution, comme de la place qu'elle occupe dans l'histoire du judaïsme.

Telles ont été les longues ramifications de ce mouvement mystique juif dont le Midi de la France fut le berceau. À terme, l'on peut s'émerveiller de la richesse du judaïsme languedocien où ont pu germer et fleurir des mouvements d'idées puissants, tant rationalistes que mystiques : en effet le succès de la pensée maïmonidienne, drainée en Languedoc par les lettrés juifs andalous, engendra, par réaction, l'inclination des plus ardents défenseurs de l'identité juive vers le mysticisme kabbalistique[51].

Il est salutaire de penser que les premiers kabbalistes sont nés en terre d'oc, qu'ils vivaient en occitans, et que très souvent leur occitan s'entremêla à l'hébreu. Leurs multiples affinités historiques et interférences culturelles avec les coreligionnaires de l'espace catalan sont pleinement démontrées par cette « contagion » ésotérique et mystique des esprits, qui allait prospérer du côté de Gérone et se répandre ensuite vers d'autres contrées.

Notes

Sigles et abréviations

- *Des Tibbonides à Maïmonide* : D. Iancu-Agou et E. Nicolas éd., *Des Tibbonides à Maïmonide. Rayonnement des Juifs andalous en pays d'Oc médiéval*, Paris : Cerf, collection NGJ 4, 2009.
- *Dictionnaire du judaïsme* (Sed-Rajna): *Dictionnaire du judaïsme* (notice G. Sed-Rajna), Paris : Encyclopaedia Universalis, Albin Michel, 1998.
- *Dictionnaire encyclopédique* : *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, Paris : Cerf/Robert Laffont (Bouquins), 1996.
- *Gallia Judaica* 2011 : H. Gross, *Gallia Judaica, Dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques*, Paris, 1897, 3ᵉ éd. avec préface de D. Iancu-Agou et G. Nahon, supplément bibliographique de S. Schwarzfuchs, Paris-Louvain : Peeters, 2011.
- *Les Juifs à Montpellier* : C. Iancu dir., *Les Juifs à Montpellier et dans le Languedoc. Du Moyen Âge à nos jours*, Montpellier : CREJH, UPV, 1998.
- *REJ* : *Revue des Études juives*.
- Scholem, *Les origines* : G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, Paris, 1966.
- Scholem, *Les grands courants* : G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1962.
- Vauchez, *Dictionnaire* : A. Vauchez dir., *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, t. 1 et 2, Paris-Rome-Cambridge : Cerf, Citta'Nuova, J. Clarke & Co, 1997.

[1] *Dictionnaire du judaïsme* (Sed-Rajna) 17. – **[2]** I. Twersky, *Rabad of Posquieres. A Twelfth-Century Talmudist*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1962. C.R. de Ch. Touati dans *REJ*, 1964, III (1-2), 217-220. – **[3]** H. Harboun, *Les voyageurs juifs. XIIᵉ siècle*, Aix-en-Provence, Éd. Massoreth, 1986, 73, et J. Sibon, « Benjamin de Tudèle, géographe ou voyageur », dans H. Bresc et E. Tixier du Mesnil (dir.), *Géographes et voyageurs au Moyen Âge*, Nanterre, P.U. de Paris Ouest, 2010, 207-223. – **[4]** *Des Tibbonnides à Maïmonide*. – **[5]** *Sefirot* : terme apparu dans le *Sefer Yetsira*, où *sefirot* désigne les dix nombres primordiaux ou idéaux (sens littéral de la racine « sfr » : dénombrer). Dans les premiers écrits kabbalistiques au XIIᵉ siècle, il est employé avec le sens précis des dix niveaux de l'émanation à partir d'*Ein-sof* (« Infini »). – **[6]** S. Schwarzfuchs, « La communauté juive de Montpellier au XIIIᵉ et au début du XIVᵉ siècle dans les sources hébraïques » dans *Les Juifs à Montpellier*, 99-112. – **[7]** Scholem, *Les origines*, 220, 240 et 244-248. – **[8]** A. Morabia, « Raison et tradition dans le judaïsme médiéval : la querelle maïmonidienne en Espagne et dans le Languedoc aux XIIIᵉ et XIVᵉ siècles », dans *Les Juifs à Montpellier*, 177-194. – **[9]** *Des Tibbonnides à Maïmonide* : Testament de Juda, 213. – **[10]** *Gallia judaica* 2011.

– **[11]** La littérature rabbinique se divise en deux ensembles : la *Halakhah* (décisions d'ordre juridique) et la *Aggadah* (partie non juridique des textes rabbiniques classiques). – **[12]** *Gallia Judaica* 2011, 279-280. – **[13]** Ce « Livre des racines » se trouve dans toutes les listes de manuscrits au Moyen Âge. – **[14]** *Dictionnaire du judaïsme* (Sed-Rajna), 449. – **[15]** *Ibid.*, 404. – **[16]** D. Iancu-Agou, « Affinités historiques et interférences culturelles chez les communautés juives de l'espace occitano-catalan », dans *Mossé ben Nahman i el seu temps*, Gérone, 1995, 113-140 ; E. Feliu, « La culture juive en Catalogne », dans D. Iancu-Agou (dir, avec la collab. d'E. Nicolas), *Les juifs méditerranéens au Moyen Âge. Culture et prosopographie*, Paris : Cerf (NGJ 5) 2010, 15-50. – **[17]** Vauchez, *Dictionnaire* (Nahon), II, 1055. – **[18]** *Tossafot*, ou « ajouts » : commentaires sur les traités du Talmud. Cette production s'enracine chez les disciples de Rashi de Troyes et leurs descendants engagés dans l'entreprise d'approfondissement des commentaires du maître (concises, les gloses de Rashi se situent comme une adaptation littéraire de la tradition de l'étude de la loi orale prévalant en France et en Allemagne à son époque) : G. Dahan, G. Nahon, E. Nicolas éd., *Rashi et la culture juive en France du Nord au Moyen Âge*, Paris-Louvain, Peeters, 1997. – **[19]** *La dispute de Barcelone*, Lagrasse, Verdier, 1984. – **[20]** G. Dahan (dir.), *Le brûlement du Talmud*, Postface de R.-S. Sirat, Paris, Cerf (coll. NGJ, 1), 1999. – **[21]** J. Ribera Florit, « La controverse maïmonidienne en Provence et en Catalogne », dans *Des Tibbonides à Maïmonide*, 193-211. – **[22]** G. Nahon, « Géographie occidentale et orientale des controverses maïmonidienne et post-maïmonidienne », dans *Des Tibbonides à Maïmonide*, 19-31 et A. Morabia, « Raison et tradition ...», 189 : « Je m'engage à me prosterner devant la tombe du Rambam, et à confesser que j'ai parlé et péché contre ses œuvres ». – **[23]** *Dictionnaire du judaïsme* (Sed-Rajna), 93. – **[24]** *Ibid.*, 378. – **[25]** G. Freudenthal, « The Kabbalist R. Jacob ben Sheshet of Girona: The Ambivalences of a Moderate Critique of Science (ca 1240) », dans S. Planas (dir.), *Girona judaica. Temps i espais de la Girona jueva*, , Girona, 2011, 287-301. – **[26]** E. Feliu, « La culture juive en Catalogne », 35-38, et S. Schwarzfuchs, dans *Les Juifs à Montpellier*, avec deux *responsa* à propos de vignes à Montpellier : l'un rapporte que les juifs louaient les tonneaux de chrétiens pour la fabrication du « vin de loi » – **[27]** *Minhat Qenaot*, Presbourg, n° 93,172 ; *Gallia Judaica* 2011, 463 ; et A. Morabia, « Raison et tradition... », 190. – **[28]** M. Forcano, *La Lletra Apologètica de rabi Iedaia ha-Penini. Un episodi de la controvèrsia maimonidiana a Catalunya i Provença*, Barcelona, 2003. – **[29]** D. Iancu-Agou, « Le néophyte aixois Jean Aygosi (1441-1487). Passé juif et comportement chrétien », dans *Michael* XII, Tel-Aviv, 1991, 157-212. – **[30]** *Dictionnaire encyclopédique*, 613. Durant la période médiévale, de nouvelles formes de magie se développèrent : noms divins invoqués pour faire des « remèdes » (*segoullot*) ou charmes, des amulettes (*qemiot*), supposés détenir des pouvoirs occultes. La magie juive fut influencée par la mystique. Nahmanide n'hésitait pas à consacrer une partie de son œuvre (*Commentaire sur le Pentateuque*) à discuter de la magie. – **[31]** J. Shatzmiller,

« Contacts et échanges entre savants juifs et chrétiens à Montpellier vers 1300 », dans *Juifs et judaïsme en Languedoc*, Cahiers de Fanjeaux 12, Toulouse, 1977, 337-344 ; et N. Weill-Parot, « Astrologie, médecine et art talismanique à Montpellier : les sceaux astrologiques pseudo-arnaldiens », dans D. Le Blévec (dir.), *L'université de médecine de Montpellier et son rayonnement (XIIIe-XVe siècle)*, Turnhout, Brepols, 2004, 157-174. – **[32]** D. Iancu-Agou, « Le diable et le juif : représentations médiévales iconographiques et écrites », dans *Le Diable au Moyen Âge*. Senefiance 6, CUERMA, Univ. Provence, 1979, 260-276 ; J. Shatzmiller, *Justice et injustice au début du XIVe siècle. L'enquête sur l'archevêque d'Aix et sa renonciation en 1318*, Rome, École française de Rome, 1999 ; J.-P. Boudet et J. Théry, « Le procès de Jean XXII contre l'archevêque d'Aix Robert de Mauvoisin (1317-1318) : astrologie, arts prohibés et politique », *Jean XXII et le Midi*, Cahiers de Fanjeaux 45, Toulouse, 2012, 159-235. – **[33]** M. Kriegel, *Les Juifs à la fin du Moyen Âge dans l'Europe méditerranéenne*, Paris, 1979, Hachette Littérature, 170. – **[34]** Fl. Touati-Wachsstock, « Profiat Duran, une figure d'intellectuel juif à Perpignan », dans *Perpignan. Histoire des Juifs dans la ville*, Perpignan, 2003, 85, et E. Feliu, « Profiat Duran, cet inconnu célèbre », dans D. Iancu-Agou et C. Iancu (éd.), *L'écriture de l'Histoire juive. Mélanges Gérard Nahon*, Paris-Louvain, Peeters, 2012, 204-220. – **[35]** G. Freudenthal, « Le kabbaliste R. Jacob ben Sheshet de Girona (ca 1240) ». – **[36]** « Ecrits cathares et commentaire d'Abraham Abulafia sur le "Livre de la Création", images et idées communes », dans *Juifs et judaïsme*, Cahiers de Fanjeaux 12, Toulouse, 1977, 345-362. – **[37]** J. Shatzmiller, « L'hérésie des Albigeois vue par les juifs au XIIIe siècle », *Heresis*, 2001, n°35, 59-81. – **[38]** *Id.*, *La deuxième controverse de Paris. Un chapitre dans la polémique entre chrétiens et juifs au Moyen Âge*, Paris-Louvain, Peeters, 1994. – **[39]** J.J.Bedu et E. Seneor, « Catharisme et Kabbale. Y a-t-il une relation possible ? », *La Cultura dell libre : Herencia de passat, vivencia de futur*, Congrès international *Cultura sefardita al Mediterrani* , Girona, 1999, 127-135. – **[40]** Vauchez, *Dictionnaire* (R. Goetschel), 853. M. Loubet, « La postérité de Maïmonide, "pèlerin du monde intellectuel judéo-musulman", et la mystique juive à caractère soufi », dans *Des Tibbonides à Maïmonide*, 231-242. – **[41]** S. Sitbon, « La part de l'énigme dans l'écriture : l'exemple de l'hébreu », dans *L'Écriture, ses diverses origines. Dossiers d'archéologie*, éd. Faton, 260, 2001, 70-73. – **[42]** Il annonça la venue du Messie pour 1290. Sur la kabbale extatique d'Abulafia, cf. Scholem, *Les Grands courants* ; M. Idel, *L'expérience mystique d'Abraham Aboulafia*, et *Maïmonide et la mystique juive*, respectivement Paris, Cerf, 1989 et 1991. – **[43]** A. Abulafia, *L'Épitre des sept voies*, traduit et annoté par J.-Chr. Attias, Paris-Tel-Aviv, Éd. de l'Éclat, 2008, 27 : « Son apologie kabbalistique du système maïmonidien est stupéfiante quand on sait la violence du conflit autour du *Guide* qui a ébranlé le monde juif en opposant Kabbale et philosophie… ». – **[44]** *Dictionnaire du judaïsme* (R. Goetschel), 401 : J. Gikatilia, né en Castille vers 1272, étudie auprès d'Abulafia ; son « Verger des noyers » porte l'empreinte de la kabbale

prophétique et extatique de son premier maître. L'influence de Maïmonide y est patente. – **[45]** *Midrash* : exégèse rabbinique classique de l'Écriture développée surtout en Terre sainte et conservée dans une littérature foisonnante, reflet d'une riche activité d'enseignement et de prédication. – **[46]** *Dictionnaire du judaïsme* (R. Goetschel), 503. – **[47]** E. Attia, « La bibliothèque du kabbaliste italien Mordekhay Dato : nouvelles preuves », *REJ*, 168, 2009, 483-506. – **[48]** F. Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, 1964, 45 et 117, et D. Iancu-Agou, « Vie privée et réussite sociale dans l'aristocratie juive et néophyte aixoise à la fin du Moyen Âge », *Famille et parenté dans la vie religieuse du Midi (XIIe-XVe siècle)*, Cahiers de Fanjeaux 43, 2008, 373-395. – **[49]** Cf. aussi M. Idel, *Messianisme et mystique*, Paris, Cerf, 1994. – **[50]** Ch. Mopsik, « Nouvelles approches du judaïsme et vieilles controverses », dans Ch. Mopsik, *Chemins de la cabale. Vingt-cinq études sur la mystique juive*, Paris-Tel Aviv, Éditions de l'Éclat, 2004, 331-352. – **[51]** Scholem, *Les origines*, 24.

III

SENS

Georges PASSERAT
Institut catholique de Toulouse

La prière chez les derniers troubadours



Les manuscrits des Jeux Floraux de Toulouse figurent parmi les témoins les plus précieux de la production poétique au temps des derniers troubadours. En 1355, la *Companhia del Gai Saber*, appelée aussi « Consistoire », charge son chancelier, Guilhem Molinier, de mettre par écrit les règles du *Trobar* et il rédige les fameuses *Leys d'Amors*, conservées dans deux manuscrits toulousains. Cet ouvrage se présente sous la forme d'un art poétique, illustrant les différentes parties du discours, en imitant les grammairiens de l'Antiquité (Priscien, Donat). Le projet initial consiste à donner un *compendium* du savoir universitaire, en proposant une classification des sciences totalement nouvelle, empruntée à l'un des plus grands savants vivant à Toulouse au début du XIVe siècle, maître Philippe Eléphan, *maestre excellens en medicina e filhs de philosophia molt subtils*, « maître en médecine et le plus illustre fils de philosophie » (JA, I, 73). Toutes les sciences, au nombre de neuf, dérivent de la philosophie et sont réparties en trois domaines : rationnel, naturel et moral, correspondant à *Logique* (grammaire, mathématique, dialectique et rhétorique), *Physique* (physique,

alchimie, astronomie, médecine) et *Éthique* (morale). Cette classification, reprise de Platon par l'intermédiaire de saint Augustin, propose ainsi un cheminement qui va de la grammaire à l'éthique, mettant la poésie au service d'une cause plus noble, la théologie[1]. L'auteur ne cache pas son intention et avant d'aborder le long traité grammatical en prose, il précise même que les plus belles expressions poétiques (*de rims uzara*, « il fera des vers ») seront réservées :

A gloria, lauzor et honor
De Dieu, nostre veray senhor
E de la sua graciosa
Vergena mayre gloriosa
En cuy totz fizels se cofiza. (C, fol. 17r, JA I, 69)

[À la gloire, louange et honneur de Dieu, notre vrai Seigneur et de sa gracieuse Vierge mère glorieuse en qui tout fidèle se confie]

Cette dédicace est reprise à la ligne suivante, en prose, et transformée en une prière de louange à la Sainte Trinité (comme au début des testaments) :

A lauzor, honor, gloria e reverencia de Dieu lo Payre e del Filh e del Sant Esperit, I Dieu veray senhor e creator de totas causas visiblas e no visiblas, qui es, en loqual, per loqual son, don veno e procezisho totas causas, procezem en la prezen obra. E quar tractam de la Leys d'Amors, *mostram ayssi que es Amors.* (C, fol. 17r, *ibidem*)

[À la louange, honneur, gloire et révérence de Dieu le Père et du Fils et du Saint-Esprit, seul Dieu vrai et Seigneur, créateur de toutes choses visibles et invisibles, qui est, en qui et par qui sont, d'où viennent et procèdent toutes choses, nous agissons dans la présente œuvre, nous traitons des *Leys d'Amors*, en montrant ainsi ce qu'est Amour]

Guilhem Molinier dit clairement qu'il veut faire une œuvre catéchétique pour mener l'homme sur le chemin de ce qu'il condense

dans une formule de son cru : *Amors es bona voluntatz*, « Amour est vouloir le bien ». Ce traité est inspiré par la science que Dieu a donnée aux saints, aux auteurs anciens et aux « autorités » des plus sages docteurs. Mais, dit-il, les commentaires et les gloses sont pensés pour l'instruction des « laïcs ». Dans la marge du registre, une main a écrit à plusieurs reprises : *nota : opus presens ad instructionem laicorum principaliter* (fol. 18v, deux fois). Dans le *Cahier de Fanjeaux* 35, *Église et culture en France méridionale*, j'ai déjà analysé la première partie des *Leys d'Amors*, où Guilhem Molinier fait œuvre de théologien. En guise d'ouverture des *Leys*, il rédige un traité versifié, de 728 octosyllabes sur l'existence de Dieu et ses attributs (C, fol. 10r-16v, JA, I, 45-68), suivi d'un long développement en prose, qui montre sa vaste culture philosophique et théologique. L'ensemble de ces textes (première partie des *Leys d'Amors*) est contenu dans le manuscrit C, rédigé en 1355-1356, et entièrement publié par Joseph Anglade (volume I de son édition)[2].

C'est dans la suite de son œuvre que se cachent les prières composées en grande partie par le chancelier du *Gai Saber*, mais qu'il a aussi empruntées et puisées chez les meilleurs auteurs, comme il le dit joliment dans sa lettre de remerciement au Consistoire qui lui confie cette lourde tâche : « Je ferai comme l'abeille qui prend sa nourriture à quantité de fleurs, en se munissant de ce qui lui est nécessaire, pour ensuite se mettre au travail et faire son miel » (C, fol. 6r, JA, I, 27, strophe 4). Il achève cette poésie inaugurale par une belle prière :

La juntas mas al cèl levan
A Dieu qu'es veraya lumnièra
Humilmen e de cor pregan
Que.m do sciensa vertadièra
Qu'yeu puesca far aysso que m'es
Comés. (fol. 6r, JA, I, 27)

[Les mains jointes levées vers le ciel, vers Dieu qui est la vraie lumière, humblement, je le prie du fond du cœur pour qu'il me donne la vraie science et que je puisse faire ce qui m'a été demandé]

La piété personnelle de l'auteur des prières que nous allons analyser est toute contenue dans un acrostiche, où il se cache derrière les mots de ce véritable condensé du *Credo* tout en se présentant ainsi aux pieds du Christ miséricordieux :

Gran lauzor, Sénher, ajatz vos
Verays Dieus e reys glorios,
Ihesu creayre de totz bes,
Lums e clartatz de tot quant es,
Honors e laus d'angels e gloria,
E del mon sostenhs e victoria
Meravilhosa, quar de mort
Moren, Sénher, l'avètz estort,
On estet longamen perdutz.
Lumnièra de totas vertutz,
Joy, vida, patz, bonazuransa,
Nostre gaug e nostra speransa,
Jutges verays, nostres pecats
Enans que.l jutjamen fassatz
Remetèz amb veray perdo. (C, fol. 116r-116v, JA, II, 160)

[Grande louange, Seigneur, soit à vous, vrai Dieu et roi glorieux, Jésus créateur de tout bien, lumière et clarté de tout ce qui existe, honneur et louange d'anges et gloire, soutien du monde et victoire merveilleuse car, Seigneur, vous l'avez arraché à la mort quand il se mourait et qu'il était entièrement perdu. Lumière de toutes vertus, joie, vie, paix, bonheur, notre joie et notre espérance, vrai juge, remettez-nous nos péchés, avec votre pardon, avant de faire votre jugement]

PRIÈRES À LA VIERGE

La première violette d'or de l'histoire pluriséculaire des Jeux Floraux de Toulouse a été attribuée, le 3 mai 1324, à Arnaut Vidal de Castelnaudary pour une chanson à la Vierge, *Mayres de Dieu, verges pura.* Cette longue pièce de 82 vers vaut davantage pour son caractère de pur exercice basé sur un jeu de dérivation de mots à la rime que par sa sincérité ou son originalité. On y trouve toutefois les caractéristiques de la poésie mariale conservée dans les manuscrits de Toulouse : les poètes réalisent des prouesses verbales et jouent avec les mots dans la grande tradition du *Trobar* et les thèmes abordés reviennent avec insistance : la protection au moment de la mort, le salut de l'âme, la joie du cœur et de l'esprit (*cofort, conort, deport*), le pardon des péchés… On y trouve aussi les invocations classiques à la Vierge empruntées à la liturgie : *Maire de Dieu* (*Mater Dei*), *Regina del cèl* (*Regina cœli).* Il s'agit aussi d'une prière fervente où la formule *Prec vos,* « je vous prie » revient plusieurs fois. Mais le plus original est de rencontrer déjà l'invocation la plus célèbre à Marie, reprise par tous les troubadours : *Flor de Paradis*, qui est déclinée sous forme anaphorique, peut-être à cause de l'importance du mot *flor* dans le contexte particulier de ces premiers jeux littéraires :

Flors de Paradis ***ondrada***
Per los Arcangèls ***ondrats***
Flors sus els trons, aut ***montada,***
Flors que vostr'amic ***montatz***
Flor de patz
Flors on gaugs s'es ***encastratz***
Flors en purtat ***encastrada***
Flors que no fon desflorada (Str. 5)[3]

[Fleur de Paradis honorée par les Archanges honorables. Fleur montée bien haut sur les trônes, Fleur qui faites monter vos amis. Fleur de paix. Fleur où la joie s'est enchâssée, Fleur enchâssée dans la pureté. Fleur qui ne fut pas déflorée…]

Cette structure litanique est aussi l'une des caractéristiques de la prière liturgique. Arnaut Vidal s'est sûrement inspiré d'une prière très connue, où l'auteur anonyme commence la plupart des strophes par l'invocation *Verges*, « Vierge » :

Flors de Paradis
Regina de bon aire
A vos mi re clis,
Penden sens cor vaire,
Forfaitz e mesquis.
Pregatz per mi l'Salvaire
Que.m gieta bon port
E.m gart de la mort
D'ifèrn, don conort
Negun homs no.m pot traire
Per neguna sort.[4]

[Fleur de paradis, reine de belle apparence, vers vous je m'incline, pénitent sans cœur changeant, coupable et misérable. Demandez pour moi au Sauveur qu'il me mène à bon port et me garde de la mort de l'Enfer, me donnant le réconfort que nul homme ne peut m'enlever en aucune manière.]

On a noté que cette poésie très populaire, *Flors de Paradis* (22 strophes), est bâtie sur le modèle musical et strophique du sirventès fameux de Guilhem Figuiera contre Rome : *Roma trichairitz Roma enganairitz* ! Dans un cas l'anaphore est virulente et haineuse, dans l'autre elle est amoureuse et paisible.

Guilhem Molinier semble s'inspirer de cette douceur pour invoquer à son tour la Vierge Marie. Dans la vingtaine de pièces éparpillées au hasard de ses explications grammaticales, figurent surtout de courtes poésies qui n'excèdent pas 10 vers (de 4 à 10 vers). Il s'agit là de compositions de son fait, où l'on devine sa technicité et sa facilité à composer une pièce de circonstance, toujours amenée comme exemple dans sa grammaire occitane :

Mayres de Dieu, sus en la mort
M'asseguratz e me datz cofort
E menatz me lasus al port
Del cèl on ha joy e deport. (C, fol. 100r, JA, II, p.100)
[Mère de Dieu, à ma mort rassurez moi et donnez moi le réconfort et menez moi jusqu'au port du ciel où se trouvent joie et détente.]

Ce genre d'impromptu semble lui convenir, surtout lorsqu'il peut déployer toutes les facettes de son génie poétique, en corsant la difficulté. Comme Arnaut Vidal, il joue sur la dérivation des mots en fin de vers :

Maires de Dieu, pregua ton Filh ***humil***
Que.m vuelha dar, si.l platz, ***humilitat***
Per miels tener lo dreyt sentier ***util***
*Que mena.ls bons al port d'****utilitat****.* (C, fol. 103v, JA, II, 113)
[Mère de Dieu, prie ton Fils humble, qu'il veuille me donner, s'il lui plaît, humilité, pour mieux garder le droit sentier utile qui mène les bons au port d'utilité.]

Il compose même une prière en jouant sur l'homophonie à la rime (mots équivoques) :

Verges Maria, de cor fi
Vos prec que.m gardetz en la fi
Que.l Sathans que peccar me fe
Virar no.m puesca de ma fe
E prega ton Filh qu.el me do
Del regne del cèl lo ric do
On joy entier han tug li sal. (C, fol. 77r, JA II, 52)
[Vierge Marie, d'un cœur fin, je vous prie de me garder à la fin, pour que Satan qui pécher m'a fait ne puisse pas me détourner de ma foi, et je prie ton Fils qu'il me donne du Royaume du ciel le riche don où tous les sauvés possèdent la plénitude de joie.]

Il décline ainsi sur un même folio trois versions d'une même prière à la Vierge, en s'exerçant au jeu du « déguisement », en mélangeant les mêmes invocations à Marie, disposées dans un ordre différent (C, fol. 101r, JA II, 104). Il hache même les mots, en les coupant de manière astucieuse pour garder la rime, à tel point qu'on se demande si à la fin il ne demande pas pardon au Fils de la Vierge Marie pour une telle audace dans sa prière présentée sous forme de *cobla trencada*:

Mayres de Dieu, humils e gra-
Ciosa flors e mot beuta-
Doza, gardatz me que dece-
Bre m'arma no puesca ni te-
Ner l'enemix en sa preyzo.
Vostre Filh preyan que.m perdo. (C, fol. 112r, JA II, 141 ; variante en GA I, 278)

[Mère de Dieu, humble et gra-cieuse fleur et très admira-ble, empêchez-moi de déce-
voir mon âme que l'ennemi ne puisse la dé-tenir en sa prison. En priant votre Fils qu'il me pardonne.]

Une autre fois il présente un texte de 8 décasyllabes, avec des rimes dérivatives, qui se lit en commençant par le début, *Mayres de Dieu, flors e fons gracioza/ Lassus el cèl datz nos joy gracios,* pouvant aussi se lire à partir du dernier vers en sens inverse (C, fol. 102r, JA II, 108). L'exercice des rimes « rétrogradées », sous la forme de deux strophes de 8 décasyllabes avec une structure rythmique inversée : les rimes *ababcddc* sont reprises en sens inverse dans la seconde strophe *cdcdbabba*. Cette poésie mariale, intitulée *Si co.l solelhs si meteys abandona,* a aussi la particularité d'être centrée sur l'image de la Dame, exaltée de la même manière que dans la *Fin'Amors* :

« Dame, votre prix donne de la valeur à ceux qui ne sont pas en état de péché mortel, car vous êtes l'écrin et l'armoire, le miroir et la lumière, qui me font tourner mon cœur vers vous, Dame, en vous

servant, car vous êtes digne de louange et vous êtes le vrai modèle de toutes les vertus » (strophe 1). Les « *fins amants* » s'abritent dans le « verger d'amour et le sanctuaire vertueux » de Celle qui porte la couronne des vertus, car « par elle est venu Celui qui s'est offert en sacrifice et qui pardonne les péchés des pénitents » (Strophe 2). (C, fol. 101v, JA II, 106-107)

Un autre exemple de virtuosité verbale nous vaut une belle évocation de Marie, toute en images d'inspiration cistercienne :

Verges, sendiers verays e pons
Pons de salut e clara fons
Fons de purtat e viva dotz
Dotz que.ls pecatz deneja totz
Vos me guidatz, Verges Maria
E mostratz nos del cèl via. (C, fol. 112r, JA II, 142)

[Vierge, sentier véritable et pont, pont de salut et claire fontaine, fontaine de pureté et source vive, source qui nettoie tous les péchés, vous me guidez, Vierge Marie, et vous nous montrez le chemin du ciel.]

À côté de ces pièces de circonstance, composées par le grammairien pour illustrer par des exemples les chapitres de son traité poétique, on rencontre des compositions plus soignées. J'ai déjà publié dans les *Cahiers de Fanjeaux* le texte d'une belle poésie litanique à Marie, calquée sur la prière *Anima Christi,* qui est attribuée au pape Jean XXII. Incontestablement, c'est l'une des plus belles prières de ce recueil, *Fons de vertut, ajuda nos*. Elle doit être la traduction d'une prière rédigée en latin et Guilhem Molinier doit l'avoir simplement recopiée[5]. (C, fol. 112r, JA II, 146)

À propos de l'emploi des métaphores et des images par les troubadours, Guilhem Molinier semble recopier un texte d'inspiration franciscaine, avec l'allusion à Marie ressemblant à un arbre de vie, cette allégorie, digne de l'Apocalypse, fait songer à la Dame qui orne le frontispice du *Breviari d'Amor* et ressemble à la poésie lullienne :

Mayres de Dieu, flors ben olens
Aybres fructuos e plazens
En quatre rasitz be fermatz
E de tres brancas gent ornatz
De fuèlhas verdejans garnitz
Que nombre non han, e complitz
Amb un pom glorios mot bèl
On ha tres flors en un ramèl
Gardatz me del raujos leo
Rugen, devoran e felo. (C, fol. 114v-115r, JA II, 153)

[Mère de Dieu, fleur odoriférante, arbre couvert de fruits et plaisant, bien solide sur ses quatre racines, et orné de trois belles branches, garnies de feuilles verdoyantes qu'on ne peut compter, et surmonté d'un dôme glorieux et grand où sont trois fleurs en un bouquet, protégez-moi du lion rugissant, qui dévore et qui trompe.]

Le manuscrit A est le seul à avoir conservé une « Prière à la Mère de Dieu », avec pour incipit *Joy de paradis*. Le *senhal* « *Flors humil* », véritable signature de Guilhem Molinier, ne permet pas que l'on doute de l'origine de cette jolie composition. La structure rythmique est originale et très recherchée, alternant des vers de 5 et 6 syllabes, avec des rimes différentes pour chacune des deux strophes de 11 vers. La *tornada* de 5 vers reprend les rimes de la seconde strophe. Le pécheur, voué à l'enfer brûlant, supplie la « Joie du Paradis et la source pleine de grâce », d'intercéder en sa faveur, car son Fils protège désormais de tout mal :

M'arma del gorgolh
D'ifèrn mal e grolh
Gandish e de la pena
Del payrol que bolh ! vv 8-11 (GA I, 234)

[Il protège mon âme du gouffre de l'Enfer, de son tumulte et de la peine du chaudron qui bout.]

La seconde strophe décrit la venue de l'ange Gabriel dans l'humble demeure de Nazareth, en évoquant *la benigna tustada del martèl*, « ce bienfaisant coup de marteau » donné à la porte, qui ouvrit le passage au « doux oiseau, qui apporta le salut et remplit la maison de la rosée divine ». Ce tableau apaisant de l'Annonciation se trouve à l'unisson des plus belles représentations de l'art gothique et fait songer à une enluminure. (voir en annexe I, le texte complet de *Joy de Paradis* du manuscrit A).

Guilhem Molinier s'est risqué aussi à paraphraser la prophétie de l'Emmanuel du Livre d'Isaïe, dans une composition à laquelle il donne le titre de *cobla permutativa* qui semble désigner une traduction versifiée d'un passage biblique, puisque les exemples donnés parlent des deux fils d'Abraham, de l'Emmanuel et de la parabole évangélique des bons et des mauvais bergers dans l'évangile de Jean. (JA II, 155-156)

Les exercices du chancelier s'achèvent sur une curiosité visant à mettre en rapport les deux langues de la prière, le latin et l'occitan. La « *cobla meytadada,* nous dit-il, *meytat pren de lati o meytat del romans* », « elle prend une moitié au latin et une moitié à la langue romane (occitan) ». Le résultat donne ce que l'on appelle des « épitres farcies », des textes où un vers latin est suivi d'un vers en langue vulgaire. Ce genre littéraire a été florissant au sein des communautés juives du Languedoc, de la Catalogne et de l'Espagne médiévale, sous le nom de *piyyoutim*[6].

Deux poésies de ce type sont insérées à la fin de la première partie du manuscrit des Jeux Floraux. La première reprend l'image de l'arbre de vie, appliquée à la Vierge Marie :

Arbor vite fructifera
Per cuy le mons es restauratz,
A ruina mortifera ,
Mayres de Dieu, vos me gardatz.
Natum ora lo rey de gloria
Sine mora que.m do victoria

Et perora per ma defensa
Mortis hora que.l fals no vensa. (C, 119r, JA II, 173)

[Arbre de vie qui porte du fruit, par qui le monde est restauré, de la ruine mortifère, Mère de Dieu, vous me gardez. Priez votre enfant, le roi de gloire, que sans tarder il me donne la victoire et intercède pour ma défense pour que le Mauvais ne gagne pas à l'heure de ma mort.]

La seconde joue au jeu des équivalences entre latin et occitan et se contente de redire en langue vulgaire ce qui est d'abord énoncé en latin, le mélange des langues se faisant au niveau de chaque vers. La méthode fait songer aux éditions scolaires des auteurs classiques latins ou grecs avec la traduction juxtalinéaire :

Deus Dieus *largiter* dona
Per te per te, *mater* mayre
Creatoris del Creayre,
Dyadema la corona
Paratum aparelhada
In excelsis en los cèls
Quod loquals *datur* es dada
Fidelibus als fizèls. (C, fol. 119r, JA II, 174)

[Que Dieu donne largement, par toi Mère du Créateur, la couronne préparée dans les cieux qui est donnée aux fidèles.]

Guilhem Molinier apporte aussi sa contribution à l'illustration du thème bien connu des *Sept joies de Notre-Dame*. Les manuscrits des Jeux Floraux offrent deux versions inédites du sujet. On sait comment le sujet fut traité par un pape troubadour, Clément IV (Gui Foulques/Foucois).[8]

Malheureusement, le manuscrit C comporte une lacune de six folios et le texte du manuscrit A est lui aussi incomplet, seules subsistent deux strophes de cette première version exaltant les deux premiers mystères de la vie de Marie, l'Annonciation et la Nativité :

Mayre de Dieu Verges pura
Grans fo le gaug que haguètz
Can, dins la vostra clauzura
Lo Filh de Dieu coceubètz
Per la volontat sobirana
Obran lo Sant Esperit.
Dieus prés de vos carn humana
Per so que fosso gandit
Li fizèls de mortal pena. (GA I, 168)

[Mère de Dieu, Vierge pure, elle fut grande la joie que vous eûtes, quand, dans votre intimité vous avez conçu le Fils de Dieu, par la volonté souveraine et par l'œuvre du Saint Esprit. Dieu a pris grâce à vous une chair humaine pour que les fidèles soient protégés de la peine mortelle.]

Dans le manuscrit C, subsiste toutefois la signature de l'auteur (le senhal *Flors humil*), qui se trouve dans la *Tornada* (assez proche de celle de la version plus complète), ce qui peut donc nous laisser penser que Guilhem Molinier avait fait là aussi œuvre originale, différente de la version complète conservée dans le manuscrit A et le manuscrit C (voir le texte complet, en annexe II) :

Flors humils, tu nos razona
Am lo sieu Filh liberal.
Que Dieus que. ls peccats perdona
Nos done joy eternal
E dessa vida segura.
AMEN (C, fol. 100r, JA II, 99)

[Fleur d'humilité tu nous réconcilies avec son Fils qui nous libère. Que Dieu, qui pardonne les péchés, nous donne la joie éternelle et la sécurité en cette vie.]

La version complète nous livre une composition différente elle aussi de tous les exemplaires connus dans la littérature occitane médiévale. Les Sept joies (*gaug*) traitent des thèmes suivants :

Annonciation, Nativité, Épiphanie, Résurrection, Ascension, Pentecôte, Couronnement au ciel. Une huitième strophe porte la prière confiante du poète envers la reine du ciel :

Verges glorioza, valètz
A cels per losquals mayres ètz
Del Filh de Dieu, pura, sagrada,
E del cèl regina clamada,
Si que lor siatz ajudans
En los perilhs d'aquest mon grans.

Flors humils e bonazurada,
Faytz, dona, vostres reclamans
D'aquests VII gaugz participans. (C, fol. 110v, JA II, 135-136)

[Vierge glorieuse, vous secourez ceux pour lesquels vous êtes la mère du Fils de Dieu, pure, sacrée, et invoquée comme reine du ciel, apportez leur votre secours dans les grands dangers de ce monde. Fleur d'humilité et bienheureuse, rendez ceux qui vous supplient participants de ces Sept joies.]

On le voit, au terme de cet inventaire, le troubadour Guilhem Molinier n'a pas ménagé sa peine pour chanter les louanges de la Vierge Marie. On notera la quasi-absence des thèmes douloureux. On sait toutefois qu'il connaissait la pièce *Planh sobre planh,* qu'il cite dans une phrase.

LA PASSION ET LES PRIÈRES DU CHRIST

Guilhem Molinier exprime un véritable amour pour le Sauveur et les *Leys d'Amor* ne manquent pas d'élever au-dessus de tout l'amour pour Dieu tel qu'il s'est manifesté dans la vie du Christ. Cette dévotion envers la personne de Jésus-Christ est toute condensée dans trois petites évocations de sa vie, dont l'une n'est qu'une mise en vers du Symbole des Apôtres. La première composition, toute en douceur,

est une belle méditation sur le salut apporté par le message de l'Évangile, où revient la formule « par amour » :

Tot quant es, fe Nostre Senhor
Per caritat e per amor,
Per amor es en tèrra patz
Per amor es lo mons salvatz
Ses amor hom no pot valer
Ni be far a Dieu son plazer.

Pus que tot quant es, ha fag Dieus
Per amor e salvatz los sieus.
E ses amor hom no val gaire
Ni pot be server lo Salvayre.
Doux Amors es plus excellens
Qu'autra vertutz e mays playsens. (C, 117v-118r, JA II, 167)

[Tout ce qui existe, Notre Seigneur l'a fait par charité et par amour. Par amour la paix est sur la terre, par amour le monde est sauvé, sans amour l'homme n'a plus de valeur et il ne peut pas accomplir comme il faut la volonté de Dieu. Plus que tout ce qui existe Dieu a agi par amour et il a sauvé les siens. Et sans amour l'homme ne vaut rien et il ne peut pas bien servir le Sauveur. Le doux Amour est la plus excellente des vertus et la plus plaisante.]

La seconde pièce annonce les catéchismes par questions-réponses :

« Qui a fait le ciel et la terre ? Qui sait et voit tout ce qui existe ? » La réponse, en bout de ligne, vient automatiquement : « Dieu » (C, fol. 113v, JA II, 148)

Voici maintenant le *credo* versifié, qui annonce les productions occitanes de la Contre-Réforme :

Jhesus del cèl es deshendutz
Del Sant esperit coceubutz
E nats de la Verge Maria

E per un de sa companhia
Trasitz als Jusieus e lieuratz
Et en aprop a mort jutjatz
Pueys lo ters jorn ressuscitèc
Vius apparèc e.s demostrèc
Pueys montèt s'en lassus els cèls
On recebra los sieus fizèls. (C, 118r, JA II, 169)

[Jésus est descendu du ciel, conçu du Saint Esprit et né de la Vierge Marie, et par un de ses compagnons il fut trahi et livré aux juifs, et ensuite condamné à mort, puis, le troisième jour il ressuscita, vivant il est apparu et il s'est montré, puis il est monté en haut dans les cieux où il recevra ses fidèles.]

On notera une curiosité linguistique : certaines formes gasconnes (*deshendutz*), avec les finales des prétérits en *–èc* (propres au Toulousain, à la Lomagne ou au Comminges). Ce qui laisse supposer que cette prière est d'origine populaire et circulait peut-être dans des groupes de fidèles de la vallée de la Garonne.

Bien entendu, la Passion du Christ offre à notre chancelier un joli sujet de méditation. Il le dit même sous forme proverbiale :

Qui sab de Santa Crotz l'ufici
Leu pot empetrar benefici. (C, 117r, JA II, 163)

« Celui qui sait l'office de la Sainte Croix, il peut vite en recevoir un bienfait ». N'oublions pas que les Mainteneurs du Gai Saber se réunissent le jour du 3 mai, fête de la Sainte Croix.

Deux courts poèmes font une allusion rapide aux événements de la mort du Christ. Le premier ressemble par sa forme au credo versifié, mais il est plus laborieux :

En tant que Dieus verays homs fo
Suffertèc mort e passio
Donx el vol suffertar la mort
Per lo sieu e pel nostre tort
No per lo sieu, quar non pecquèc,

Pel nostre donc la suffertèc. (C, 118r, JA II, 167-168)

[En tant que Dieu il s'est fait vrai homme et il a souffert la mort et la passion, il voulut donc souffrir la mort pour son dommage et pour le nôtre, mais non pour le sien, car il n'a pas péché, c'est pour le nôtre qu'il l'a endurée.]

L'annonce de la Passion se fait sous la forme d'un petit poème anaphorique, où revient la formule « par amour » et qui répète le mot « amour » à la fin de chaque vers, en se terminant par une interpellation envers les juifs :

Cel que'ns formèc per gran amor
Cel que'ns dèc la ley per amor
Cel que'ns deliurèt per amor
Cel que'ns ploc manna per amor
De vertut e de gran sabor
Havètz aucit, Juzieu trachor ! (C, 113v, JA II, 148)

[Celui qui nous a formés par amour, Celui qui nous a donné la Loi par amour, Celui qui nous a délivrés par amour, Celui qui par amour a fait pleuvoir sur nous la manne d'une grande vertu et d'une grande saveur, vous l'avez tué, traîtres de juifs !]

Pour illustrer les vers de dix syllabes, coupés 4/6, l'auteur insère une prière fervente au Christ en croix :

Senher vers Dieus, qu'en la Crotz perdonètz
Al bon layro, e moren l'autregètz
La joy del cèl, la mi'arma salvatz
E.ls mieus forfaytz, Sénher, me perdonatz
E non laishètz a l'enemic decebre
E vulhatz me, lassus el cèl recebre. (C, 81v, JA II, 68)

[Seigneur, vrai Dieu, qui sur la Croix avez pardonné au bon larron et qui, en mourant, lui avez accordé la joie du ciel, sauvez mon âme et pardonnez-moi, Seigneur, mes péchés, ne laissez pas l'ennemi me tromper et veuillez, en haut dans le ciel, me recevoir.]

Vous auriez vu toute la chair de son corps devenir bleue tellement chacun d'eux le malmenait si grossièrement, et puis chacun s'efforce de le battre encore plus si bien que les bleus se mirent tous à saigner sous les coups, et lui restait calme, il semblait ne rien sentir car il ne proférait ni mots ni plaintes tandis qu'on le tourmentait.]

L'auteur insiste sur le dépouillement et la nudité du corps supplicié exposé au regard de tous, « semblable à celui d'un lépreux, tout recouvert de bleus et de bosses, de plaies cruelles, menues et grosses », et il décrit le geste pudique de la Mère de Dieu qui cache les parties honteuses : *La Mayres ab son velh li cubric las vergonhas*, v. 301, « Sa Mère avec son voile couvrit ses parties honteuses ».

La description des scènes est très théâtrale et la fin du récit décrit le désespoir de Marie qui crie (*se planh e se demena* « elle se plaint et elle s'agite ») et qui prend l'assistance à témoin. Le récit s'achève sur cette compassion de toute l'assistance :

Essems ploran la mort de lor Şenhor e planho,
Fazen aqui lor dol, la Verges acompanho, v. 503-504.

[Ensemble ils pleurent la mort de leur Seigneur et ils crient, en montrant ainsi leur peine, ils accompagnent la Vierge.]

Ce type de complainte, qui reprend de nombreux épisodes tirés des évangiles apocryphes, popularisés par la *Légende Dorée* et les représentations de la Passion, semble trouver sa source dans un texte de Bède le Vénérable, intitulé *Libellus de meditatione Passionis* (*PL* 94, col. 561-568). On sait aussi combien les Offices de la Passion ont été popularisés par les franciscains (saint Bonaventure, Umbertino da Casale, Jacopone da Todi...). Peut-être même serions-nous autorisés à deviner une influence des Spirituels dans un détail qui n'est pas insignifiant : le coup de lance donné par Longin semble montrer que Jésus n'était pas encore mort :

La lansa pres Longi jos lo costat lo plaga
La vista recobrèt qu'èra freols e vaga. v. 419-420

[Longin a pris la lance et il le perce sur le côté, il recouvra la vue qui était faible et vague].

Cet indice est à ajouter au fait que Guilhem Molinier, au passage sur les vers de onze syllabes, se permet de faire une adaptation versifiée du *Cavalièr armat*, opuscule bien connu de Pierre de Jean-Olieu.[9]

Toutes ces prières, issues de l'œuvre prolixe de Guilhem Molinier, expriment la dévotion de l'un des derniers troubadours qui témoigne ainsi de la piété des élites toulousaines au début du XIVe siècle. L'influence franciscaine est évidente et, par endroits, on se rapproche même des thèmes chers aux Spirituels, représentés au sein même du Consistoire par le dernier des troubadours, le religieux franciscain Raimon de Cornet. La qualité métrique des compositions nous fait saisir la prouesse de ces écrivains désireux de retrouver l'inspiration de la grande époque des troubadours. Tous mettent leur plume au service de la louange divine avec des accents de sincérité qui se devinent derrière la technicité de leurs pièces poétiques. On peut s'interroger sur l'usage de ces prières en langue d'oc, imitant les formules des livres en latin, qui sont ici consignées dans un manuel d'art poétique. Certaines d'entre elles, comme *Flors de Paradis* ou la *Contemplacio de la Crotz*, ont dû circuler dans des livres de piété utilisés par des tertiaires ou de membres de confréries. L'insistance pour rappeler que ces ouvrages s'adressent à des laïcs nous situe dans le contexte de la pastorale des Mendiants au sein des villes du Languedoc. Les thèmes récurrents rejoignent la plupart des insistances de la pastorale de ce temps-là : la demande de pardon en face de la Croix ou dans la méditation de la Passion, la prière pour la grâce de la Bonne Mort, la louange de la Vierge Marie. Les formules litaniques sont nombreuses et elles sont utilisées dans les pèlerinages et les invocations aux saints. Le patronage de la Vierge Marie, représentée au frontispice des *Leys d'Amors*, a permis l'éclosion d'une poésie religieuse aux accents variés et abondante. Les fleurs de la poésie mariale représentent un trésor poétique et religieux qui a été imité dans toute l'Europe au temps de la piété flamboyante.

ANNEXES

I
Joy de Paradis

Joy de paradis.
Fons de gracia plena
Del mon gaug e ris
Cel qu' efantètz ses pena
Dissipèc abis
Las claus e la cadena,
El huysh el verrolh.
M'arma del gorgolh
D'ifèrn mal e grolh
Gandish e de la pena.
Del payrol que bolh.

Tors e nautz castèls,
La benigna tustada
Que dèc le martèls
De ta porta sarrada
Can le dous auzèls
Hac la salut portada
Umplic ton hostal
Del ros divinal.
Per l'arma tèrral
Fièr una martelada
Et èr ses tot mal.

TORNADA
Flors humil, *del mal*
Gandetz ifernal
Per que sian sal
Cel qu'eus han reclamada
El gaug eternal. Amen.

Joie de Paradis
Source pleine de grâce
Du monde joie et rire
Celui que vous avez enfanté sans peine
A dissipé de l'abîme
Les clefs et la chaîne,
La porte et le verrou.
Mon âme, du trou
De l'enfer mauvais et tumultueux
Protège-la et de la peine
Du chaudron qui bout.

Tour et château élevé,
Le bienfaisant coup
Que donna le marteau
À ta porte fermée
Quand le doux oiseau
Vint porter le salut
Emplit ta maison
De la rosée divine.
Pour les âmes terrestres
Frappe d'un coup de marteau
Et tout mal s'en ira.

ENVOI
Fleur d'humilité, du mal
De l'enfer protégez
Pour qu'ils soient sauvés
Ceux qui vous ont demandé
La joie éternelle. Amen.

(A, fol. XXIXVv , GA I, 234)

II

Los Sèt Gaug de Nòstra Dòna

Al primier ***gaug*** *Dieus envièc*
L'angel del cel que us saludèc
E dish : « ave gracia plena .
Le Sans Esperitz qu'ellumena
En te venra. » Pueys en vos fo
Dieus al humil vostra razo.

À la première *Joie* Dieu envoya
L'ange du ciel qui vous salua
Et qui dit : « *Ave Maria gracia plena.*
Le Saint Esprit qui illumine
Viendra en toi. » Ensuite, Dieu fut en vous
En votre humble attitude.

Al ***segon*** *le chor s'alegrèc*
Dels angels, can de vos nasquèc
Le filhs de Dieu ses tota pena
E remazètz pura Vergena
Quar cel qu'ens dèc salvatio
Efantètz ses corruptio.

À la **seconde,** le chœur des anges
Fut en joie, quand de vous naquit
Le Fils de Dieu sans aucune peine
Et que vous êtes restée pure Vierge
Car celui qui nous a donné le salut
Vous l'avez enfanté sans corruption.

Al ***ters*** *li trey rey d'orien*
Viro l'estela resplanden
Am gaug et am joya complida
Al hostal on Dieus es los guida
Aur et eces offron adés
E mirra bayzan los sieus pès.

À la **troisième**, les trois rois d'Orient
Ont vu l'étoile resplendissante,
Avec joie et avec allégresse,
À la maison où Dieu les guide
L'or et l'encens ils offrirent alors
Avec la myrrhe, en baisant ses pieds.

Al ***quart*** *en gran alegramen*
Torneron vostre marrimen
Can Dieus, la passio fenida,
Ressucitèc de mort a vida
Als sieus apparèc en après
Per que lor dol en gaug tornès.

À la **quatrième**, en grande joie
Se changea votre tristesse
Quand Dieu, une fois la passion finie,
Ressuscita de la mort à la vie
Aux siens il apparut peu après
Pour que leur peine se change en joie.

Al ***sinque*** *son li joy cregut*
Can Dieus per la sua vertut
Vas lo cèl pres la drecha via
Prezen la sua companhia.
De say, vos fe Dieus remaner.
Dona per la fe sostener.

À la **cinquième**, la joie a grandi
Quand Dieu par sa puissance
Vers le ciel a pris le droit chemin
En appréciant sa compagnie.
Ici-bas Dieu vous fit rester
Dame, pour soutenir la foi.

*Al **seyze** foron perceubut*	À la **sixième**, on a vu
L'apostol et han receubut	Les Apôtres et ils ont reçu
Lo Sant Esperit perque' stia	Le Saint Esprit pour que chacun
Cascus segur e may ferms sia.	Soit sûr et plus solide.
Adonx, lor dèc plenier saber	Alors, il leur donna le plein savoir
E saubro de la fe lo ver.	Et ils surent la vérité de la foi.
*Al **sete** vostre gaug dobblètz*	À la **septième**,votre joie a doublé
Can, sus, en la cort don pujètz	Quand, en haut, dans la cour où vous êtes montée
De paradis on fos hourada	Du Paradis où vous avez été honorée
Per vostre filh e coronada,	Par votre Fils et couronnée,
Adonx auzitz los noèls chans	Vous avez alors entendu les nouveaux chants
Dels angèls e de totz los sans.	Des anges et de tous les saints.
Verges glorioza valètz	Vierge glorieuse secourez
A cels per los quals mayres ètz	Ceux pour qui vous êtes la mère
Del filh de Dieu, pura, sagrada,	Du Fils de Dieu, pure, sacrée,
E del cèl regina clamada	Et invoquée comme reine du ciel,
Si que lor siatz ajudans	Et venez leur en aide
En lors perilhs daquest mon grans.	Dans les grands dangers de ce monde.
TORNADA	ENVOI
Flors humils e bonazurada,	Fleur d'humilité et bienheureuse,
Faytz, dona, vostres reclamans	Faites, Dame, que ceux qui vous supplient
Daquestz. vij. gaugz participans.	Participent à vos Sept Joies.

(A, GA, 164 et C, fol. 110r-110v, JA II, 135-136)

Notes

Sigles

- *JA* : Joseph Anglade, *Las Leys d'Amors. Manuscrit de l'Académie des Jeux Floraux* , Toulouse, Privat, 1919-1920, vol. I-IV. [Cette édition reproduit le manuscrit C]
- *GA* : Gatien-Arnoult, *Las Leys d'Amors. Monuments de littérature romane*, Toulouse, Paya, 1841-1843, vol. I-III. [Cette édition reproduit le manuscrit A]

Nota : les manuscrits des *Leys d'Amors* ont été déposés par l'Académie des Jeux Floraux dans la réserve de la Bibliothèque municipale de Toulouse. Ils ont été numérisés et il est facile de les consulter en ligne sur le site de la BM de Toulouse. L'édition Gatien-Arnoult est aussi consultable en ligne. Le texte se trouve à la disposition des chercheurs dans le vaste corpus numérisé de l'œuvre des troubadours, connu sous le nom de COM 2, fournie par Peter Ricketts, aux éditions Brepols.

[1] Cette représentation des branches du savoir, tirée des *Leys d'Amors*, figure sur la couverture du *CF* 35. – **[2]** G. Passerat, « L'Église et la poésie : les débuts du *Consistori del Gay Saber* », CF 35, 442-473. – **[3]** A. Jeanroy, *Les joies du Gai Savoir*, Toulouse, Privat, 1914, pièce n° 1, *Mayres de Dieu, verges pura*, d'Arnaut Vidal de Castelnaudary. – **[4]** Sur cette pièce *Flors de Paradis*, voir G. Hasenohr, Michel Zink (dir.), *Dictionnaire des Lettres françaises : le Moyen Âge*, Paris, Fayard, 1994, s.v. K. Levy a publié un manuscrit de 1254 qui comporte une prière avec l'invocation répétée «Ai *Vergen* », dans six strophes, *Revue des Langues romanes*, 31, 1887, 78-79 (ms de Wolfenbuettel). On peut trouver dans ce précieux recueil une poésie mariale qui annonce les « fleurs » des Jeux Floraux : « *La flor del mun a cui per dreit supllei /Cristinitat, qu'es tan plena d'odors / Et la stella que per tot respendei / Devem honorar sobre trestot honors / Çò es la dolça Vergen sainta Maria.* », v. 2617-2664, 111-112, *ibidem*.– **[5]** *Fons de vertut ajuda-nos*, *CF* 35, 463 et G. Passerat, « Les prières de Jean XXII », *Jean XXII et le Midi*, *CF* 45, 439-457. – **[6]** P. Meyer, « Anciennes poésies religieuses en langue d'oc », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 21, 1860, 496, publie une curieuse pièce de douze strophes, du XIe siècle, *De Virgine Maria*, où les strophes en latin alternent avec les strophes en occitan et où un vers latin achève un quatrain commencé en occitan (exactement comme Guilhem Molinier) : « *Eu soi l'angèl Gabrièl / A por vos salut fièls / Deu descen de sus del cèl / In te Virgo Maria* ». Le manuscrit BnF latin 1139, provenant de Saint-Martial de Limoges est analysé par Clovis Brunel, *Bibliographie des manuscrits littéraires en ancien provençal*, 1935, 203. Voir R. Aramon i Serra, « Algunes poesies bilingües en cançoners catalans », Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 1961, 85-125. – **[7]** J. Salvat, « Un pape troubadour »,

Lo Gai Saber, 320, mai-junh 1965, 58-67. – **[8]** J. Anglade, *Poésies religieuses du XIVe siècle en dialecte toulousain*, Toulouse, Privat, 1917, 27-28. – **[9]** Parmi les erreurs de Pierre de Jean-Olieu dénoncées au concile de Vienne en 1310-1311 figure la thèse sur le coup de lance donné par Longin au moment de la Crucifixion : « Jésus-Christ aurait reçu la blessure au côté, d'où sortirent l'eau et le sang, avant et non après sa mort », R. Manselli, *Spirituels et Béguins du Midi*, trad. Jean Duvernoy, Privat, Toulouse, 1989, 38 et 48, n. 23. Sur cette question : D. Burr, *L'histoire de Pierre Olivi*, Cerf, Fribourg-Paris, 1997, 215-217.

Valérie Fasseur
Université de Pau et des Pays de l'Adour

De la paraphrase évangélique à la prière dans le *Breviari d'Amor* de Matfre Ermengaud



Composé à partir de 1288 par un clerc bitterrois que l'on a souvent supposé d'obédience franciscaine, le *Breviari d'Amor* est le seul texte de langue d'oc qui s'apparente à la tradition des sommes, abondamment représentée au XIII[e] siècle en latin et en français. Comme ces autres textes dits « encyclopédiques », le *Breviari* est doté d'un agencement clair : il évoque d'abord le Créateur, puis la Création, en commençant par les cieux puis en descendant progressivement vers le monde sublunaire, dont il présente les différents règnes avec leurs *proprietates rerum*. À cet ordonnancement classique se surimpose un autre, beaucoup plus singulier, qu'annonce une grande miniature liminaire glosée par un chapitre en prose : la Dame de l'Arbre. Le programme doublement proposé par l'image et le texte dévoile la logique qui préside à l'articulation des différents types de savoir successivement dispensés par l'œuvre pour rendre compte de l'unique principe qui régit la Création dans toutes ses manifestations : le principe d'amour, garant de l'harmonie cosmologique[1]. Ce principe d'amour ramifie en quatre branches : l'amour de Dieu et du prochain, l'amour des biens temporels qui forment le

« droit des gens », l'amour de l'homme et de la femme et l'amour de son enfant, qui forment le « droit de nature ». Ainsi, pas plus que dans la tradition des grandes sommes latines un peu antérieures, le savoir encyclopédique n'est une fin en soi : il est un moyen de connaître le Créateur par les créatures. Plus étonnante est la présence, dans cette œuvre à visée clairement apologétique, du *Perilhos tractat d'amor de donas*, qui fait dialoguer 266 citations de troubadours et tient lieu de traité sur « l'amour de l'homme et de la femme ». On a souvent considéré cette partie comme un chansonnier, ce qui a contribué à donner du *Breviari* une vision morcelée, que semble justifier la disparate des matières qui le composent. Entre l'image du monde proprement dite et le *Perilhos tractat* s'étire en effet, sur plus de 5 000 vers[2], une longue paraphrase commentée des évangiles, dont la présence est paradoxale : on ne voit pas comment elle s'intègre au plan d'ensemble, soit que l'on considère l'organisation qui respecte la hiérarchie du Créateur et des créatures, soit que l'on essaie de l'intégrer à la logique programmatique annoncée par l'enluminure de la Dame de l'Arbre. La récriture du texte sacré prend ainsi place dans le corps de l'œuvre au même titre que la compilation encyclopédique qui le précède et que la somme poétique qui le suit sous les espèces du *Perilhos tractat*. Par ailleurs, la linéarité narrative du récit évangélique est brisée par la singularité de son statut textuel : les épisodes des évangiles sont traités comme des amplifications narratives de ce que Matfre intitule les articles de la foi, ceux qui figurent dans le « Premier *Credo* », qui *nos fon datz per los apostols ispiratz de gracia de San Esperit* (« qui nous ont été donnés par les apôtres inspirés de la grâce de l'Esprit Saint »)[3]. Le *Credo* est d'abord donné *in extenso*, puis exposé article par article. Chaque article tient lieu de titre à la narration évangélique qui le développe. Ainsi recomposé, le texte sacré des évangiles se dote d'une efficacité neuve : il est mis au service d'une parole de prière, elle-même ordonnée comme un dispositif commémoratif exemplaire, capable d'aimanter et de transfigurer la matière profane dont se nourrit le *Breviari*.

I. RÉCRIRE

Sans s'efforcer à une description exhaustive des matériaux évangéliques réécrits ou délaissés, qui deviendrait vite fastidieuse et ne ferait qu'aboutir à des constats valables pour bien d'autres textes médiévaux en langue romane véhicules de récits évangéliques, on peut toutefois observer que la récriture des évangiles par Matfre procède de parti-pris implicites mais clairs. Traitée comme une expansion narrative des articles de foi à partir du 3[e] – « Il a été conçu du Saint Esprit, est né de la Vierge Marie –, et s'étirant donc de l'Incarnation jusqu'à la Pentecôte, la récriture hésite entre paraphrase, adaptation et traduction, ce qui est aussi le cas des autres œuvres françaises du Moyen Âge qui prétendent transmettre aux laïcs la connaissance des évangiles[4]. Le texte du *Breviari* ne suit pas scrupuleusement l'un des quatre Evangiles, mais passe souplement, selon les nécessités didactiques, de l'un à l'autre, en privilégiant Matthieu et Luc, avec quelques références à saint Jean, mais aucune, en tout cas explicite, à Marc, tout en retenant les faits les plus marquants venus des Apocryphes. On ne s'étonnera pas, sous la plume d'un auteur réputé franciscain, de voir s'ordonner toute une mise en scène de la Nativité, avec crèche, bergers et Rois mages dûment nommés Gaspard, Melchior et Balthazar. Autres résurgences de l'Évangile de Nicodème : les noms d'Architeclin et de Joseph d'Arimathie. C'est donc la connaissance la plus commune de l'Évangile que rassemble le *Breviari*, qui privilégie sans surprise ce qui est de nature à séduire les laïcs et à être retenu par eux. Encore ne s'agit-il pas vraiment de transmission : cette matière évangélique ne peut passer, au contraire des données scientifiques ou des fragments poétiques, pour un enseignement neuf, tant elle ne peut qu'être déjà connue de tous. Si didactisme il y a, c'est moins dans le contenu du récit évangélique qu'il convient d'en déceler la nature que dans son mode de fonctionnement.

Il n'est pas indifférent, en effet, que le texte de Matfre privilégie le récit des faits au détriment des discours rapportés ; les événements

marquants de la vie du Christ, et tout particulièrement les miracles, au détriment des paraboles. L'on peut expliquer de différentes manières ce choix. Plus spectaculaires, les récits de miracles forcent la foi, lorsqu'il s'agit justement de faire du récit évangélique la démonstration de la vérité des articles de foi. Ils n'appellent pas de démarche raisonnée de la part du lecteur, au contraire des paraboles qui nécessitent toujours la médiation d'une interprétation, peut-être risquée du point de vue doctrinal. C'est donc la nature du public laïc qui justifie les choix de Matfre, choix de prudence doctrinale : il n'est pas indispensable, pour ce public laïc, selon l'adage anselmien, de fonder la foi sur la raison, ni, comme le fait à la même époque le Catalan Raymond Lulle, de raisonner la doctrine jusqu'au point transcendant où la raison débouche nécessairement sur la confession de la foi : il suffit d'emporter une adhésion spontanée, nourrie d'un savoir scripturaire synthétique, simple et de nature à justifier, sans forcément l'expliquer par la subtilité rationnelle, la confession de la foi catholique exposée dans le Symbole des apôtres. Dans cette perspective, la paraphrase du texte sacré se révèle être un commentaire des articles de foi, lui-même glosé par une série de chapitres explicatifs qui répondent sommairement, presque naïvement, aux questions de potentiels incrédules. Une première série vient clore le récit ramifié à partir du 3ᵉ article. Voici les titres de ceux qui suivent le récit de la Passion, qui développe le 4ᵉ article :

En qual manieira s'enten quan dizem que Dieus mori (24248 T)
(Comment il faut comprendre, lorsqu'on dit que Dieu est mort)

Que·l Filhs pres passio no·l paires ni·l sanhs esperitz (24294 T)
(Que le Fils a vécu la Passion, mais non le Père, ni l'Esprit Saint)

Que·l corss de Jesu Crist, mortz corporalmen, vivia esperitalmen quar la deitatz remas en la carn (24324 T)
(Que le corps de Jésus-Christ, mort corporellement, vit spirituellement, car la déité demeure dans la chair)

Si le filhs de Dieu no·s poc desliurar senes sufrir mort et passio (24486 T)
(Si le Fils de Dieu aurait pu nous délivrer sans souffrir la mort et la Passion)

La récriture des évangiles, chez Matfre, prend donc soin d'être conforme aux exigences doctrinales et de ne prêter le flanc à aucun soupçon de déviance. Son texte peut certes être considéré comme une traduction, mais il ne tombe pas sous le coup de l'interdiction papale plusieurs fois réitérée de livrer aux laïcs des traductions non glosées de la Bible. Au demeurant, comme dans beaucoup d'œuvres médiévales qui translatent les récits bibliques, la narration évangélique de Matfre dans son ensemble oscille entre traduction et adaptation. Mais il est pourtant des passages qui frappent par un respect que l'on qualifierait volontiers, au sens plein de l'adjectif, de religieux, du texte source : il s'agit de tout ce qui est parole, parole et non paraboles, de source divine, que les évangiles livrent au discours direct. C'est le cas des manifestations directes de Dieu, par exemple lorsque sa voix emplit le ciel au moment du baptême du Christ :

Aquest es mos filhs veramen
qu'ieu hai amat e quar tengut
veraiamen e m'a plagut (22124-22126)
(Celui-ci est mon fils bien-aimé dans lequel j'ai mis toute mon affection.)[5]

On pourrait faire le même constat d'une traduction mot pour mot lorsque le Christ répond au démon dans le désert, ou encore, lorsqu'il prononce ses sept dernières paroles. Le même traitement est réservé aussi aux paroles prononcées par d'autres personnages néo-testamentaires, sous l'effet de l'inspiration divine, comme le vieillard Siméon :

Senher Dieus, aras me laichatz
seguon vostra paraul' en patz,
quar hieu, ssers vostres, hai ja vist
lo salvaire de las gens, Crist,

que vos havetz aparelhat
denan totz pobols e donat
lum a totas gens sotz lo cel,
gloria del pobol d'Irael (21889-21896)

(29. C'est maintenant, Seigneur, que vous laisserez mourir en paix votre serviteur, selon votre parole, / 30. Puisque mes yeux ont vu le Sauveur que vous nous donnez, / 31. Et que vous destinez pour être exposé à la vue de tous les peuples ; / 32. Comme la lumière qui éclairera les nations, et la gloire de votre peuple d'Israël.)[6]

L'évacuation systématique des paraboles par Matfre s'explique donc aussi par la volonté d'instaurer une hiérarchie de la parole sacrée. Si tout le texte biblique est sacré, il peut néanmoins être adapté, tant qu'il est imputable aux témoins que sont les évangélistes, et qu'il relève de la narration, traitée comme une contextualisation de la parole. Il devient intouchable dès lors que l'autorité des évangélistes a pour rôle de laisser entendre nue la voix de Dieu, quelle que soit la personne trinitaire dont elle émane, ou l'identité du personnage qu'elle illumine subitement. Le phénomène est paradoxal pour un texte aussi soigneusement écrit que peut l'être le *Breviari* : quelle que soit la conscience textuelle de Matfre, la puissance du verbe réside pour lui beaucoup plus dans la parole orale que dans l'écrit, qui n'est de son point de vue qu'un instrument à mettre au service de la reconquête d'une voix.

Inaltérable, la parole divine constitue en effet un lieu de rencontre unique et irremplaçable entre un Dieu-Verbe et un lecteur croyant, un lieu où la médiation textuelle tend à s'abolir : la parole de Dieu s'y perpétue intacte malgré le temps écoulé depuis le moment où elle a été proférée, mais surtout, au style direct, elle fait saillie sur la narration évangélique qui la sert et la sertit. Pour relier le fidèle à Dieu, pour déclencher l'acte de profession de foi, il faut restituer à la parole originelle son immédiateté.

Du traitement de cette parole divine, il est possible d'inférer que pour Matfre, la parole véritablement sacrée et efficace atteint un

absolu lorsqu'elle s'abstrait de son contexte narratif et recouvre, malgré la médiation textuelle dont elle demeure nécessairement tributaire, sa spontanéité jaculatoire originelle. Et l'on comprend que les paraboles du Christ, bien qu'elles soient aussi parole, n'aient pas trouvé place sous la plume de Matfre : souvent développées comme de courtes fables, ayant à ce titre partie liée avec des procédés de fiction et de narration, exigeant par ailleurs d'être interprétées, donc dénuées de cette immédiateté sur laquelle compte Matfre pour que se renoue un lien direct entre Dieu et le fidèle, elles ne pourraient figurer dans le texte qu'à titre de satellites, sur le même plan ou peu s'en faut que la stricte narration évangélique. Parole de statut intermédiaire entre la narration linéaire et les formules orales prononcées à l'occasion d'événements marquants de la vie du Christ, les paraboles ne feraient que brouiller la hiérarchie, que Matfre instaure saisissante pour en préserver l'efficacité, entre ces deux modalités distinctes bien qu'imbriquées de parole sacrée que sont le récit évangélique et le discours divin.

II. ÉCRIRE POUR LIBÉRER LA VOIX PRIANTE

Au nombre des multiples savoirs dispensés par le *Breviari*, se trouvent des conseils sur la bonne manière de prier : la prière authentique ne saurait se contenter d'une récitation mécanique :

Et deu hom far lauzor coral
quar de lengua sola pauc val.
E qui dignamen vol lauzar
Dieu se deu de peccatz mondar,
quar en boca de pecador
Dieus menespreza sa lauzor. (11067-11073)

(Il faut formuler sa louange avec son cœur, car la louange dite seulement avec la langue a peu de valeur. Qui veut dignement louer Dieu doit se laver du péché, car Dieu méprise, dans la bouche du pécheur, la louange qui lui est adressée.)

La force du *Breviari* consiste à ne pas se contenter de pieux conseils, pourtant abondants dans la première partie de l'œuvre, mais d'en susciter la mise en pratique en provoquant, par l'organisation textuelle, des mécanismes mentaux. Telle est la difficulté majeure de celui qui écrit en langue romane à l'intention des laïcs : pour que la parole porte, le texte doit être doté de vertus opératoires, ce qui ne s'impose pas pour un texte latin qui s'adresse à des clercs déjà connaisseurs de la doctrine. C'est pourquoi une œuvre comme le *Breviari d'Amor* recourt à des procédés de composition littéraires, en ne se bornant pas à véhiculer un savoir brut, mais en travaillant, pour le transmettre en profondeur, la psyché de son lecteur. Matfre ne manque pas de le suggérer lorsqu'il évoque la difficulté que présente pour lui le choix d'écrire en roman plutôt qu'en latin, choix qu'il fait par amour des laïcs :

Quar per amor de laigua gen,
que non han tan d'entendemen
que la paraula latina
de la scientia divina
saubesson entendre per se
mais que per neguna autra re,
m'a plagut tractar en romans,
quar estiers me fora .c. tans
plus leugier tractar en lati
que dir en romans, sso·us afi. (547-556)

(Par amour des laïcs, qui n'ont pas assez d'entendement pour comprendre d'eux-mêmes la parole latine qui traite de la science divine, plus que pour toute autre raison, j'ai choisi d'écrire en roman ; car cela m'aurait été cent fois plus facile d'écrire en latin que de m'exprimer en roman, je vous l'assure.)

Parce qu'il est plus difficile d'emporter la conviction d'un public laïc et plus difficile de le contenir dans une conduite pieuse, la récriture des évangiles est traitée de manière à conforter l'acte de foi en amont duquel doit résider l'efficacité de la parole : c'est la parole apologétique qui doit être efficace, afin de rendre à l'acte de foi une

performativité analogue à celle du Verbe originel[7]. Or la parole apologétique portée par le *Breviari* est paradoxale, dans la mesure où, comme une prière, elle joue sur la relation interpersonnelle de celui qui la prononce et de celui qui la reçoit, mais, nécessitant une réorganisation ample et systématique de la source néotestamentaire, elle ne peut passer que par l'entremise d'un texte dont la médiation doit déclencher une profération spontanée et surtout pleine de sens. Il s'agit en effet de rendre à la prière la puissance sacrée que manifeste formellement sa ritualisation, tout en la préservant de l'usure de la répétition. En d'autres termes, il faut réussir à ce que la parole de prière soit habitée, chaque fois qu'elle est dite, de la présence réelle de la foi : l'insertion des épisodes évangéliques à la suite des actes de foi, tout en brisant leur succession mécanique sans défaire leur ritualisation, revitalise la charge de signification qu'épuise nécessairement l'habitude[8]. Héritier des troubadours, Matfre est bien placé pour saisir ce phénomène d'usure des mots, et pour savoir que l'une des forces de la poésie réside précisément dans le génie de leur perpétuelle rénovation. Mais ce n'est pas la poésie des troubadours qu'il imite pour y parvenir, au fil d'une œuvre dont l'ampleur est telle, et tellement neuve en territoire d'oc, qu'elle ne peut recourir à la rhétorique troubadouresque des formes poétiques brèves, consciente depuis longtemps déjà d'être moribonde. Au contraire, c'est en puisant au modèle biblique que Matfre peut restaurer, dans le sillage de la parole de prière, la tradition des troubadours, qu'il réordonne de telle sorte que son enseignement n'entre pas en contradiction avec les préceptes de la religion. À l'exemple de l'ânesse de Balaam, à laquelle se compare Matfre lorsqu'au début du *Breviari* il définit sa position auctoriale, le livre, malgré les limites que lui impose son statut de texte, est composé de sorte que s'élève par son entremise la voix véritable d'une altérité ; une voix, quelles que soient ses manifestations écrites, concordante avec la voix sacrée de la prière qui, en réponse à celle de Dieu et à son image, réduit la distance qui sépare du Créateur le fidèle créé à son image.

Alpha et omega du texte, la parole sacrée, dans son statut originel d'oralité, fait dans le *Breviari* l'objet de véritables mises en scène

textuelles, lorsqu'elle émane des personnes trinitaires ou lorsqu'elle est prière. Le caractère oral des articles de foi est ainsi mis en exergue dans le texte qui fait prononcer chacun d'entre eux par un apôtre[9] :

Dels Terss article de la fe
Sanhs Jacmes, fraires de Johan,
digs, lo terss article pauzan,
que fo coceubutz veramen
del Sant Esperit dichenden
en la piucela Maria
benezecta maire sia. (21093 T – 21099)

(Du troisième article de la foi.

Saint Jacques, frère de Jean, dit, lorsqu'il exposa le troisième article, qu'il fut véritablement conçu du Saint Esprit, qui descendit en la Vierge Marie, sa bienheureuse mère).

Del quart article de la fe
E sanhs Johans pauzet lo quart
article per la sua part,
e digs : « Le quals fon turmentatz
sotz Pilat et en crotz levatz
e mortz e pueis fo sebelitz. »
(22921 T- 22926)

(Du quatrième article de la foi.

Et saint Jean exposa le quatrième article et dit : « il a souffert sous Ponce Pilate, a été crucifié, est mort et a été enseveli »)[10].

Les articles de foi sont moins traités comme partie intégrante du texte qu'en tant que parole isolée, aux marges de l'écriture. Chacun d'entre eux est doublement mis en valeur, d'une part parce qu'il n'appartient pas au récit évangélique originel mais se greffe sur lui et se désigne comme sa raison d'être, d'autre part parce que son inscription systématique dans le texte en tant que parole apostolique le surligne.

L'interpénétration du récit évangélique et de la prière vaut ainsi pour vérification réciproque, mais dans le respect d'une claire hiérarchie : au sommet de cette hiérarchie, les articles de foi, dont il faut

assurer l'assimilation individuelle par le fidèle, pour qu'ensuite il puisse les dire ; au deuxième échelon, le récit évangélique qui vaut pour démonstration des articles de foi ; enfin, les explications auxquelles Matfre, invoquant l'autorité des docteurs, recourt pour tuer dans l'œuf les doutes éventuels de son lecteur. Affranchie de tout doute doctrinal, c'est une parole sans réserve, pleine de sens et de conscience que profère le fidèle lorsqu'il prend à son compte l'article de foi, une parole véritablement performative qui donne sa pleine mesure à la prière : dire l'article de foi, c'est faire acte de foi[11]. La voix de la prière peut désormais se joindre au chœur apostolique et chanter la louange de Dieu, comme Matfre l'avait préconisé 10 000 vers plus tôt[12]. Mais pour que cette voix s'élève, il ne lui suffit pas d'être sûre de la vérité de la foi qu'elle confesse. Il faut aussi que, par-delà la restauration des mots rituels, par-delà le sens retrouvé de la parole, par-delà la conviction raisonnable de vérité, s'engage pleinement l'individu. Cet engagement, Matfre le suscite en orchestrant la prière comme un processus de commémoration.

III. PRIER : COMMÉMORER

Compiler le savoir scientifique et réunir 266 citations de troubadours relève d'un même geste mémoriel. Savoir, c'est faire mémoire, rendre présentes les autorités passées. Recueillir et diffuser le témoignage des évangélistes relève de la même logique. Mais la matière est différente : l'une est profane, l'autre sacrée. Si l'acte de mémoire relève du même processus mental, sa portée, le rapport cognitif et l'implication personnelle qu'il requiert diffèrent. Quel que soit le passage du *Breviari* sur lequel on concentre son attention, on observe toujours l'extrême soin que le compilateur apporte à la récriture de sa matière, pour la faire entrer dans son projet apologétique, voire la rendre directement expérimentable. C'est ainsi que le conservatoire lyrique qu'est le *Perilhos tractat*, jouant sur la rencontre de

l'arborescence qui ordonne le *Breviari* et du récit vétérotestamentaire de la chute, peut donner, sur le mode analogique, l'expérience du péché originel et d'une faute commise sous l'effet d'un désir, d'une curiosité, d'un élan d'amour de même nature que celui qui pousse le lecteur à prendre connaissance du savoir dispensé par l'œuvre – ce savoir qui lui ouvre, en même temps que l'expérience du mal, le chemin de connaissance vers une foi catholique caractérisée par son non dualisme[13]. Mais c'est à l'occasion du récit évangélique qui développe les articles de foi sur l'Incarnation et la Passion que le processus d'expérimentation atteint son paroxysme, au point d'entraîner le lecteur priant dans une véritable démarche d'*Imitatio Christi* allégorique. Prolongeant une inspiration sans doute augustinienne[14], Matfre incite à lire la Passion du Christ comme un démembrement de son corps torturé, que le fidèle est invité à éprouver dans chaque partie de son propre corps :

Don quascus deu sos membres totz,
per s'amor, pauzar en la crotz
e·ls deu voler crucificar
esems ab lui, e clavelar
volontieiramen et de grat,
dezamparan sa volontat
per los sieus mandamens faire
(...)
Per sso deu, qui ben o vol far,
son coratge crucificar,
haven de sos peccatz dolor,
cossiran que, per sa folor,
ha lo filh de Dieu ofendut,
que del sieu sanc l'a rezemut,
e, fazen de sa passio
soven comemoracio,
cossiran las corals dolors
que sufertet le redemtors
per nos, peccadors, desliurar.
(...)
E son cap deu crucificar

(...)
E crucifique sa cara
(...)
Sos cabelhs deu crucificar,
(...)
E sus hueilhs deu crucificar
(...)
Enquaras deu, qui be vol far,
sas aurelhas crucificar
(...)
Sa boca deu crucificar
(...)
Sa lenga deu crucificar
(...)
Sos brasses deu crucificar
(...)
Sas espatlas e s'esquina,
sos costatz e sa peitrina
deu crucificar eichamen
(...)
e deu sas mas crucificar
e sos pezes, e clavelar :
(...)
E qui vol metre lo corss sieu
en crotz ab cell del filh de Dieu
en la sancta crotz de vertutz
deu se crucificar totz nutz,
qu'al mens sia nutz l'esperitz
quan que·l corss sia be vestitz,
lo vestimen menesprezan.
(...)
Et aichi pot se, si·u sab far,
totz nutz ab Dieu crucificar.
(...)
Aichi, doncs, qui ben o vol far
deu sos membres crucificar.
(...)
Quex deu comemoracio

far de la sancta passio,
en las dichas guias obran,
totz sos membres azordenan
al servizi del redemtor.
(...) (23805-23989).

(Donc, pour l'amour [du Christ], chacun doit exposer tous ses membres sur la croix et doit désirer se crucifier avec lui, et être cloué volontiers, renonçant à sa propre volonté pour faire ses commandements. Pour cela, celui qui veut faire le bien doit crucifier son cœur, éprouver de la douleur à cause de ses péchés, en considérant que, par sa folie, il a offensé le fils de Dieu qui l'a racheté par son sang ; et en commémorant souvent sa passion, il doit penser aux douleurs que le Rédempteur a subies en son cœur pour nous délivrer, nous pécheurs. (...) Il doit crucifier sa tête (...) qu'il crucifie son visage. (...) Il doit crucifier ses cheveux (...) il doit crucifier ses yeux (...), crucifier ses oreilles (...). Il doit crucifier sa bouche (...). Il doit crucifier sa langue (...). Il doit crucifier ses bras (...), ses épaules et son dos, ses flancs et sa poitrine (...) Il doit crucifier ses mains et clouer ses pieds (...) Et celui qui veut mettre son corps en croix avec celui du fils de Dieu sur la sainte croix de la vertu, il doit se crucifier tout nu ; qu'au moins son esprit soit nu, même si son corps est bien vêtu, et qu'il méprise le vêtement (...) C'est ainsi qu'il peut se crucifier tout nu avec Dieu (...) Ainsi, donc, celui qui veut faire le bien doit crucifier ses membres... Il doit commémorer la sainte Passion en accomplissant les œuvres dont il a été question plus haut, et en mettant tous ses membres au service du Rédempteur.)

Le croyant est entraîné, par-delà la confession de sa foi, vers un acte de commémoration, selon le terme employé par Matfre, à comprendre au sens strict : participer, par la mortification d'une chair qu'il faut crucifier dans sa propension peccamineuse, aux souffrances du Christ ; les rendre présentes, en une anamnèse que perpétue sans relâche leur inscription dans le corps mortifié du fidèle. Haire et cilice, quoique évoqués comme des possibilités de mortification[15], ne sont pourtant pas indispensables. Plus on avance dans le *Breviari*, et plus se fait jour l'indulgence de Matfre pour son lecteur, sa proximité avec celui qu'il veut toucher : pour les simples laïcs auxquels il s'adresse, et qui ne sont pas appelés à un destin hagiographique, la

mortification, et au fond l'idéal de prière continue qui anime les auteurs pieux depuis saint Paul[16], consiste en la constance de pratiques vertueuses et des œuvres de miséricorde[17], que l'auteur avait déjà prônées quelque 15 000 vers plus tôt, dans un long chapitre intitulé « De quelle manière chacun peut ordonner toutes ses œuvres et toutes ses pensées vers l'amour de Dieu »[18]. Mais tandis que dans ce chapitre l'enseignement s'exprimait sur le mode de la pieuse exhortation, sa résurgence dans le commentaire du récit de la Passion est de l'ordre de l'efficace, car entre la pratique du fidèle et le récit de la Passion, la distance s'abolit par le présent de l'acte de mémoire. La vertu, crucifixion des membres disloqués, commémore, remémore et remembre.

La représentation du corps du fidèle crucifié membre par membre n'est donc pas à comprendre au sens littéral. Certains détails excluent toute incitation à des pratiques déviantes de mortification, qui consisteraient en une imitation physique de la crucifixion. Impossible, par exemple, de comprendre littéralement, d'appliquer littéralement le conseil de crucifier sa langue ou sa chevelure, bien que soit fort l'imaginaire peccamineux associé à ces parties du corps. La représentation du démembrement revêt une autre fonction, qui participe de son efficacité mortifiante : elle force l'acte de commémoration, qu'elle actualise selon un processus d'incorporation. De même que chaque apôtre associé à un article de foi peut être considéré allégoriquement comme un lieu de mémoire, chaque partie du corps devient, comme en témoigne le caractère lancinant, blessant, de l'anaphore de la crucifixion, lieu de mémoire d'une pratique vertueuse et rempart efficace à l'oubli si facile de la vertu. Après la lecture de ce chapitre, chaque partie du corps ne peut être évoquée qu'en association avec la nécessité de la mortification qui, mieux qu'une réparation par la pénitence, permet l'évitement du péché. Le processus est celui, mimétique de l'événement fondateur du christianisme, d'une incarnation du récit évangélique de la Passion, constamment célébrée, comme en une prière perpétuelle, par la pratique vertueuse.

C'est aussi par cet appel à l'incarnation du récit sacré, et par cette extension de la parole sacrée de la prière à la pratique quotidienne,

que Matfre transcende les modalités individuelles de la transmission apologétique impliquées par la médiation du livre. La technique du lieu de mémoire, empruntée à la tradition des Arts de mémoire[19], inscrit dans le texte un décrochage allégorique entre sens littéral et sens spirituel, qui peut aller s'amplifiant, conformément aux analogies doctrinales traditionnelles : le corps du Christ commémoré, remembré par la vertu des fidèles, c'est aussi l'Église, invitée à confesser d'une seule voix une foi unique. En ce sens, la dislocation du symbole des apôtres entrecoupé par le récit évangélique, sa répartition entre les apôtres dont les douze voix[20] convergent pour donner naissance à un seul *Credo*, sont exemplaires du fonctionnement de l'écriture du *Breviari*, dont le morcellement ne vise qu'à la réunification, comme à celle de l'Église et de ses membres appelés à s'unir en un chœur unique de louanges. Entraînant chaque lecteur à s'ouvrir secrètement à sa capacité mystique[21], le *Breviari d'Amor*, diffusé par plus de trente manuscrits en territoire d'oc et en Catalogne, travaille à restaurer la cohésion de la communauté chrétienne et à rendre universelle une parole de prière dont le caractère sacré aura été revitalisé par l'impact individuel de la récriture, dans une langue non sacrée et dans un environnement largement profane, du Nouveau Testament.

CONCLUSION

Par-delà la communauté de l'Église, c'est l'harmonie de la Création que donne à voir et à comprendre le remembrement effectué par les processus mémoriels mis en place dans le *Breviari*. Composé de pièces et de morceaux, compilant extraits de sources scientifiques diverses, des fragments de poésies de troubadours, trois vies de saints traduites de la *Légende dorée* et les épisodes néotestamentaires dont on vient d'étudier la recomposition, le *Breviari*, grâce à l'agencement arborescent représenté par la Dame de l'Arbre, livre une image

unifiée de la Création, perçue comme un corps soudé dont les membres se complètent harmonieusement, en négation de toute logique dualiste[22] : tous les éléments qui composent l'œuvre, jusqu'aux plus profanes, tels que ces fragments de poésie des troubadours qui traitent de l'amour de l'homme et de la femme et concernent au plus haut degré les laïcs destinataires de l'œuvre, sont happés dans le mouvement général de remembrement et prennent place dans l'économie générale du salut que célèbre le *Breviari*. Aimantée par l'inscription en son cœur d'une récriture sacrée dont la raison d'être est le désir de libérer en chaque lecteur la voix consciente et volontaire de la prière, toute la composition du *Breviari* se trouve irradiée par cette tension de ferveur, qui transcende au même titre les créatures de Dieu et les créations des hommes, comme autant de manifestations d'un unique pouvoir de l'amour. Si seule la parole néotestamentaire inscrite dans l'œuvre, qu'elle soit lue ou prononcée dans la ferveur de la prière, revêt un caractère sacré, l'ensemble du *Breviari*, qui n'oppose pas parole profane et parole sacrée mais les relie dans une logique d'interaction nourricière, participe d'une parole de prière et, dans un geste exemplaire de charité, s'offre pour modèle de la prière perpétuelle à laquelle il invite les croyants.

Notes

Sigles et abréviations

- *BA* : Matfre Ermengaud, *Le Breviari d'Amor*, Peter Ricketts (éd.), Turnhout : Brepols, Publications de l'AIEO, 1976-2004.
- Fasseur, « L'enseignement de saint Augustin... » : V. Fasseur, « L'enseignement de saint Augustin contre les manichéens dans le *Breviari d'Amor* », dans *Lire, choisir, écrire : la vulgarisation des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance*, V. Giacomotto-Charra et C. Silvi (dirs.), à paraître, Paris, Éd. de l'École nationale des chartes.
- Henriet, *La parole* : P. Henriet, *La parole et la prière au Moyen Âge*, Bruxelles, De Boeck Université, 2000.
- Lobrichon, *La religion des laïcs* : G. Lobrichon, *La religion des laïcs en Occident. XIe-XVe siècle*, Paris, Hachette, 1994.

- *Pensée, image et communication* : P. Lacroix, A. Renon (dirs.), *Pensée, image et communication en Europe médiévale. À propos des stalles de Saint-Claude*, Besançon, Asprodic, 1993.
- *Prier* : *Prier au Moyen Âge. Pratiques et expériences (Ve-XVe siècle)*. Textes traduits et commentés par N. Bériou, J. Berlioz et J. Longère, Turnhout : Brepols, 1991.

[1] Pour une étude de cette enluminure et de sa complémentarité avec le texte, voir Valérie Galent-Fasseur, « La Dame de l'Arbre : rôle de la 'vue' structurale dans le *Breviari d'Amor* », *Romania*, t. 117, 1999, 32-50. – **[2]** *BA*, vers 21093-26070. Sauf précision contraire, les traductions en français moderne sont de mon fait – **[3]** *Ibid.*, vers 20880-20883. La tradition du *Credo* apostolique et ses mises en œuvre iconographiques et textuelles ont fait l'objet d'une série de précieuses études dans *Pensée, image et communication*, 81-193. L'ordre des apôtres qu'adopte Matfre est celui du canon romain, tandis que d'autres textes français présentent le *Credo* apostolique en bouleversant l'ordre d'entrée en scène des apôtres. Voir Geneviève Hasenohr, « Le *Credo* apostolique dans la littérature française du Moyen Âge. Premières approches », *Pensée, images et communication*, 175-178, ici 178 – **[4]** À titre indicatif, voir Valérie Fasseur, « Bible : Évangiles canoniques », *Translater au Moyen Âge. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XIe –XVe). Étude et Répertoire*, sous la direction de Claudio Galderisi, Turnhout : Brepols, 2 vol., 2011, vol. 2, t. 1, n° 43, 137-151. – **[5]** Il est bien difficile de savoir si les termes de cette traduction sont déjà figés dans une tradition, ritualisés, ce qui participerait de leur sacralisation. Il est en outre difficile d'identifier le texte source auquel recourt Matfre : Vulgate latine ou « vulgate languedocienne » mise au jour par S. Berger (Samuel Berger et Paul Meyer, « Les Bibles provençales et vaudoises », *Romania*, 18, 1889, 353-424 et 424-429 ; Samuel Berger, « Nouvelles recherches sur les Bibles provençales et cathares », *Romania*, 19, 1890, 505-561.) Mais la volonté de transmettre intacte la parole divine est claire, bien que la langue de Matfre soit sans doute encore en quête de son « acrolecte » de traduction, pour reprendre le terme de Michel Banniard, dans sa contribution au présent volume. Une difficulté supplémentaire est de transcrire cette traduction, en respectant l'esprit et les termes de Matfre tout en rendant sensible son effort pour figer la formule, de manière à l'investir de la charge sacrée la plus forte possible. Pour cette raison, je choisis de transcrire la traduction du verset 3, 17 de l'Évangile de Mathieu dans la Vulgate latine traduite par Lemaître de Sacy (Robert Laffont, Bouquins, 1994, 1270), qui me paraît mieux rendre l'intention affective présente dans les termes de Matfre que l'expression « ma faveur » de la traduction de la Bible de Jérusalem. – **[6]** Luc, 2, 29-32, trad. Lemaître de Sacy, 1398. – **[7]** Pour la notion de performativité appliquée à la prière, nous renvoyons bien sûr à l'ouvrage de Patrick Henriet, *La parole*. – **[8]** Cette réflexion n'a rien de neuf : Patrick Henriet (*ibid.* 138) relève déjà chez Romuald au Xe siècle une inquiétude

du même ordre. – **[9]** Un autre exemple de *Credo* dans la littérature profane est le *Credo* de Joinville, présenté par Geneviève Hasenohr dans *Prier*, 283-285. **[10]** On constate une gradation dans la quête de sacralisation de la traduction et l'on atteint ici une acmé : ces paroles, qui encore de nos jours donnent lieu à une faveur liturgique particulière au cours de la célébration de la messe, font l'objet d'un traitement si fidèle à l'original sous la plume de Matfre que leur formulation est restée inchangée jusqu'à nos jours. – **[11]** Jean Longère note que « Associé au *Notre Père* au haut Moyen Âge, puis au *Notre Père* et au *Je vous salue Marie* à partir du XIIIe siècle, le Symbole des apôtres est d'abord considéré comme une prière à savoir et à réciter par tous les chrétiens, une profession et un acte de foi qui engagent non seulement l'intelligence, mais aussi le cœur et le comportement. » (« Comment expliquer le symbole des apôtres ? L'apport de quelques conciles et synodes médiévaux », *Pensée, images et communication*, 165-170, ici 168). – **[12]** *BA*, vers 11032 sq. – **[13]** Sur ces deux points, je renvoie à Valérie Fasseur, « Une expérience avec la lyrique : le "Perilhos tractat d'amor de donas" », *Perspectives médiévales* 28, actes du colloque *L'expérience lyrique*, Michèle Gally (dir.), Lyon : ENS-LSH, 26-27 septembre 2002, 69-92 et *Ead.*, « L'enseignement de saint Augustin », à paraître. – **[14]** Voir Henriet, *La parole*, 24 : « La doctrine d'Augustin sur la prière se trouve clairement exposée dans le commentaire du psaume 85. Elle s'inscrit dans le cadre d'une réflexion ecclésiologique d'envergure : tout le jour, en tout temps, les hommes crient vers Dieu (Ps 85, 3). Or, les individus se succèdent dans le temps, de même que leurs prières. En eux c'est donc tout le corps du Christ qui crie en ses membres ». – **[15]** Vers 9613 sq et 23893-94. – **[16]** Saint Paul, 1, Th 5, 17. – **[17]** Lobrichon, *La religion des laïcs*, 88-89, rappelle que chez « les prédicateurs dominicains et franciscains », « le *Credo* récité, enseigné, commenté, les sept vertus, les six œuvres de miséricorde, l'appel à la pratique des sacrements, à la confession et à la messe notamment, règlent et scandent l'argumentation ». Sur le fond, Matfre n'invente donc rien. René Nelli l'avait déjà remarqué lorsqu'il étudiait, en le situant dans le contexte littéraire et spirituel de l'Occitanie du XIIIe siècle, le chapitre que Matfré consacre aux œuvres de miséricorde (« L'aumône dans la littérature occitane. Le "Bréviaire d'Amor" de Matfré Ermangau », dans *Assistance et charité*, *CF* 13, 1978, 45-56. – **[18]**. *BA*, vers 9387. Matfre n'innove pas non plus avec cette idée. Patrick Henriet la relève dans une tradition qui va d'Étienne de Grandmont à Robert d'Arbrissel, en passant par Marbode de Rennes (*La parole*, 282-283). On trouve la même idée au chapitre 32 de la règle pour les reclus de Grimlaïc » (*Prier*, 139) : « si nous ne pouvons sans interruption prier de bouche, prions de cœur, et si nous ne pouvons sans relâche prier de bouche et de cœur, que ce soit alors nos actes qui continuent à implorer Dieu pour nous » (trad. Paulette L'Hermite-Leclercq). Sans doute Matfre ne puise-t-il pas directement à cette tradition, qui a dû faire son chemin dans des milieux plus ouverts sur le laïcat, comme le suggère la note précédente. – **[19]** Sur cette question, nous renvoyons à l'ouvrage incontournable de Frances Yates, *L'Art de la*

mémoire, trad. Daniel Arasse, Paris : Gallimard, 1975. Geneviève Hasenohr, pour sa part, a été sensible à la « fécondité mnémotechnique du procédé » que constitue le Credo apostolique (« Le *Credo* apostolique dans la littérature », *Pensée, images et communication*, 175-178, ici 176). – **[20]** Le texte du *Breviari* est inachevé. L'exposition des articles de la foi s'arrête au huitième : *Hieu cre en Sant Esperit*. Le texte rapporte ensuite trois vies de saints. Il ne faut sans doute pas interpréter autrement que comme un inachèvement factuel l'absence des quatre derniers articles de la foi, car Matfre en a dûment annoncé douze au vers 20871 T. – **[21]** L'importance qu'accorde Matfre à cette conscience individuelle de la parole de prière en tant qu'acte de foi explique un passage qui a parfois étonné. Geneviève Brunel-Lobrichon, dont je cite ci-dessous la traduction, signale ainsi que « ce texte frappe par sa modernité dans la liberté de la pensée exprimée face à la tradition » (*Prier*, 201) et Lobrichon, *La religion des laïcs*, 202, que « Matfré Ermengau (...) a tranché autrement » que « le chœur des prêtres » : « On doit prier le plus possible dans le secret, dans son lit, dans sa maison ou dans un autre lieu secret. Car Dieu le père voit et entend le bien qu'on fait et il donne en retour une bonne récompense pour tout. C'est pourquoi on doit prier en secret, sans montrer son bien en public, comme font les faux hypocrites qui fréquentent les églises, les autels, les pèlerinages, et dans leurs affaires sont ensuite mauvais et déloyaux, faisant peu de bien et beaucoup de mal (...) Qui a la véritable charité, assurément a trouvé Dieu, et celui qui veut trouver Dieu autrement dépense toute sa peine en vain. Il peut bien aller sans cesse à l'église et à l'autel, muser chez les frères Mineurs, bader chez les Prêcheurs, se rendre aux sanctuaires de saint "Machin" ou de saint "Truc", de Saint-Jacques ou de Rome, tout cela ne lui vaut pas une pomme. Car jamais il ne trouvera Dieu s'il ne l'a en lui-même ». Il serait pourtant erroné de lire en ces vers un quelconque mépris à l'encontre de l'institution religieuse. Matfre précise bien ensuite : « Mais que l'on se garde d'entendre que je blâme et que je critique quand on se rend à l'église de Dieu en temps et saison avec une bonne intention pour célébrer le service divin, entendre dévotement chanter, prêcher et lire la louange de Notre Seigneur. (...) On doit y aller aussi pour voir corporellement le sacrement de la messe. Maintes fois, en pensée, il arrive qu'on trouve Dieu en écoutant le service divin et les paroles divines, les commandements de Dieu, ses doctrines, car l'église, sans aucun doute, est le lieu établi pour prier. (...) À l'église, on ne doit rien faire d'autre que prier, c'est pourquoi on appelle l'église "Maison de Dieu" et "lieu de prière" ». (trad. G. Brunel-Lobrichon, *Prier*, 203). – **[22]** Écrit à la fin du XIIIe siècle, le *Breviari d'Amor* est pourtant encore largement préoccupé par la question du manichéisme. Voir Valérie Fasseur, « L'enseignement de saint Augustin ».

Cécile VOYER
Université Michel de Montaigne-Bordeaux 3

Voir et entendre : des paroles dans l'image. À propos d'une enluminure du manuscrit 121 de la Bibliothèque municipale d'Avignon*



Les mots sont introduits dans les images dès lors que l'illusionnisme, propre à la peinture romaine antique, est abandonné[1]. Ils ne peuvent être réduits à de simples mots écrits, tracés à l'encre, incisés ou sculptés dans la pierre : ils relèvent de la mise en visibilité, par la graphie, de la parole. Leur figuration participe à la réflexion générale menée par leurs concepteurs sur les capacités expressives et signifiantes de l'image. Si l'espace pictural n'est plus, en effet, réservé à la représentation illusionniste, il devient alors le lieu qui conduit possiblement à l'intelligible.

L'introduction du mot dans l'image médiévale est sans doute initialement et étroitement liée à la théologie de la Parole de Dieu. Le génie poétique de Paul Zumthor la résume en deux phrases : « Le Verbe se répand dans le monde, qui par son moyen fut créé, et auquel il donne vie. Le mot proféré par la voix crée ce qu'il dit »[2]. Le Logos s'incarnant ensuite dans l'Écriture, *Verbum* et *Scriptura* sont, l'un après l'autre, les expressions de la manifestation du divin dans le sensible. Les mots révélés, les mots de la Bible, sont une forme d'Incarnation du Verbe dans le langage, limité, sensible et compréhensible par les hommes. Ils traduisent l'impuissance de la condition

humaine depuis la Chute : le Verbe, principe de Vie, est en effet incommensurable par nature et transcende le texte biblique lui-même. C'est pourquoi l'exégèse tente de décrypter le message divin transmis par les Écritures afin de lui rendre sa profondeur[3].

Les concepteurs d'image s'inscrivent pleinement dans cette volonté de décrire, de reformuler et de « redonner forme » au Verbe initial[4]. À la période carolingienne, les peintres élaborent, par exemple dans les psautiers, des images fondées sur l'harmonie des nombres afin de leur conférer un ordre divin, et donc musical. La musique, art du nombre rendu « audible », permet de restituer l'ordre de la Création. Ainsi composées, ces images opèrent une translation de la forme invisible sonore vers une forme arithmétique ou géométrique, résonnant ainsi d'une musique visuelle par le truchement du spirituel[5]. Comme l'a démontré Isabelle Marchesin, par l'entremise des nombres et des paramètres mathématiques, la calligraphie, les lettrines ornées, les compositions géométriques sont autant de moyens d'accéder à la Sagesse du Verbe divin.

Tracer des lettres, écrire un mot dans le champ de l'image n'est donc pas un acte anodin et relève de la volonté de représenter l'invisible, un invisible qui n'est pas forcément immatériel ou divin. À l'instar de la musique et de sa traduction en image, il s'agit d'une translation d'un principe sonore, ici la voix, à l'espace pictural sous la forme d'un mot.

Cette tension entre visible et invisible, véritable enjeu du visuel, émane de la nostalgie de l'Incarnation et de l'Épiphanie[6] : voir la voix de Dieu, voir le Verbe qui s'est fait chair. Au niveau de l'intelligible, l'image acquiert donc une dimension qui doit être comprise comme sonore : le verbe « voir » associant à la fois la vue et l'ouïe. Il s'agit donc d'écrire ce que l'on entend, de voir ce que l'on entend, « d'écouter avec les yeux », comme un acte répété de la Révélation.

Dans cette étude, nous nous intéresserons à l'image de la parole, de la parole échangée dans une enluminure créée pour un manuscrit à usage dévotionnel. Comme la parole proférée, celle qui est figurée doit être perçue dans sa capacité à engendrer « une action, physiquement et psychiquement effective »[7]. Si la parole représentée n'est

pas toujours l'image de la Parole fondatrice, elle est au moins, selon l'expression de Paul Zumthor, celle d'une « parole-force ». Elle est efficace, elle agit, elle transforme.

Par opposition aux mots du texte, les paroles figurées visent à recréer un environnement sensoriel, en signifiant le son dans le visuel, en donnant une forme visuelle au son de la voix. Toutefois, les signes textuels n'entretiennent pas le même rapport à l'espace que les signes visuels. La combinaison de ces signes est l'expression de la pensée graphique du Moyen Âge qui juxtapose, selon la formule d'Otto Pächt, la « visibilité » de l'écriture et la « lisibilité des formes »[8]. Bien que leur code soit différent, la frontière est perméable entre lettre et forme qui relèvent chacune du signe. Ainsi, comme le propose Daniel Russo, il convient de comprendre l'image comme « un système graphique, construit de signes visuels et textuels, dont les mots, les inscriptions dans l'image sont une pièce d'un dispositif plus général. Les mots dans l'image sont des effets visuels, à l'instar du reste des formes qui composent l'image »[9]. Néanmoins, ils procèdent d'une logique qui leur est propre. C'est pourquoi, il a été élaboré une solution formelle, la banderole[10], qui isole la représentation du son de la voix dans le champ visuel. Cette forme seconde qui s'articule étroitement à la graphie lui confère un mouvement, une direction, autrement dit une réelle plasticité[11].

La représentation peinte que nous proposons d'étudier est une image unique, une image exceptionnelle ou « limite » selon la définition de Jérôme Baschet[12], dont le contenu visuel atteint un degré de sophistication important. Mise en image de la cérémonie ritualisée du dernier voyage, elle exprime la puissance de la parole dans le contexte funéraire. Autrement dit, cette image permet d'approcher les préoccupations des concepteurs d'image sur « le pouvoir expressif et le mode de fonctionnement de la forme visuelle signifiante »[13].

L'image choisie est certes un cas d'école, mais elle confirme que l'introduction de la parole dans le champ de l'image ne peut être considérée comme une manifestation des limites de l'iconographie et du langage visuel. Toutefois, malgré l'importance que revêt le sujet, peu d'historiens de l'art y ont réellement réfléchi et ont posé les cadres

méthodologiques pour l'aborder. Les études se sont, jusqu'alors, concentrées sur le rapport entre le texte et l'image, la lettre historiée, ornée, ou la nature de la banderole dans une perspective typologique[14]. Or, la représentation du son de la voix, de la parole, fondée sur la théologie de la Parole, est sans doute un aspect déterminant de la conception de l'image au Moyen Âge.

I. ÉTAT DE LA QUESTION

L'image singulière, objet de cette étude, appartient à un « psautier-livre d'heures », conservé à la Bibliothèque municipale d'Avignon (ms 121)[15] (fig. 1). Cet ouvrage luxueux, soigneusement orné de trente-sept enluminures ou initiales historiées, est surprenant à plus d'un titre[16]. S'il a été enluminé entre 1330 et 1340 à Avignon[17], les textes qu'il contient sont septentrionaux. Leur écriture, les graphies indéniablement picardes, y compris pour les textes rédigés en langue française, désignent en effet la provenance du scribe[18]. Au calendrier propre à l'Église d'Arras (fol. 1) s'ajoutent les litanies (fol. 206) mentionnant des saints honorés dans le nord de la France : Vedastus et Rictrudis[19]. Patricia Stirnemann a observé que « les heures de la Vierge et l'office des morts s'alignent sur les modèles septentrionaux, sans pour autant indiquer un usage reconnu »[20].

En raison d'un langage formel caractéristique, les spécialistes s'accordent également sur l'origine méridionale et avignonnaise du peintre qui a réalisé le décor du manuscrit[21]. Toutefois, l'artiste s'est inspiré de modèles parisiens ou picards pour les thèmes figurés, les représentations marginales et les fonds en damier, mais aussi de motifs italiens pour les architectures à remparts crénelés, saillantes et fortement ombrées (fol. 7, 95, 151v). La richesse culturelle d'Avignon au temps des papes explique cette synthèse singulière de plusieurs langages picturaux[22].

Les destinataires du manuscrit étaient vraisemblablement le couple agenouillé en prière au folio 65v, face à l'image de la *Maiestas Domini* qui introduit les psaumes de la pénitence (fol. 66).

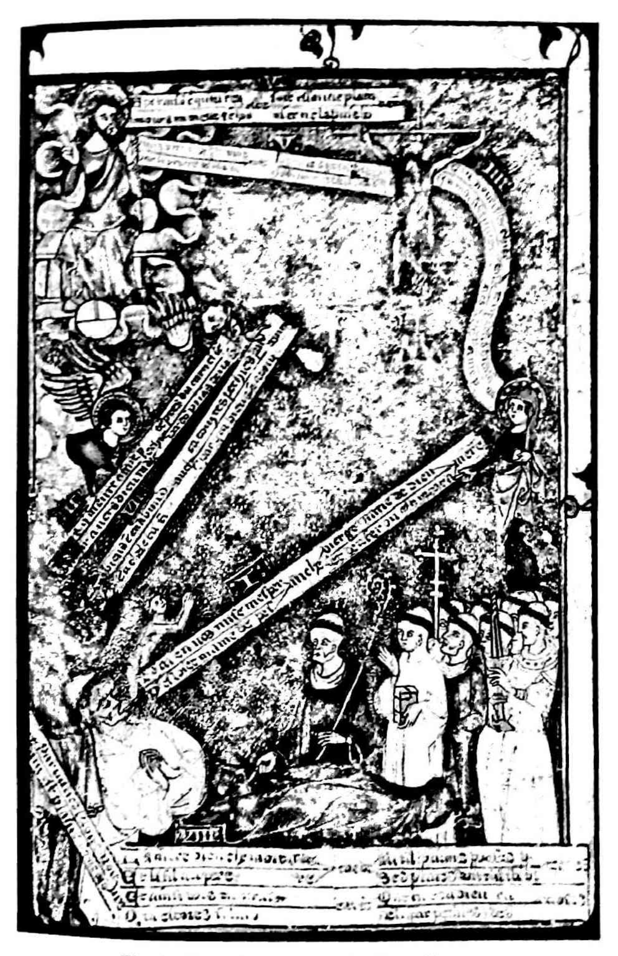


Fig. 1 : Enluminure, « psautier-livre d'heures »,
conservé à la Bibliothèque municipale d'Avignon.
Manuscrit 121, f° 73v. *Cliché IRHT.*

Malheureusement, leurs blasons, peints en haut du premier feuillet du psautier (fol. 95), ont été grattés par un possesseur ultérieur du manuscrit. Il est sans doute possible par recoupements d'identifier les commanditaires de cet ouvrage. Selon une proposition de Patricia Stirnemann, une femme artésienne était peut-être la détentrice du livre de dévotion : « le désaccord entre les données textuelles et artistiques peut s'expliquer, comme dans des cas analogues, par un contexte nuptial qui réunit deux familles éloignées, et dans l'exemple présent, l'une méridionale et l'autre picarde, vers 1330 »[23]. Il a été avancé que l'un des épousés soit issu de la famille Clermont de Nesle.

L'image qui ouvre l'Office des morts (fol. 73v) a été commentée à deux reprises, rapidement par Patricia Stirnemann dans une notice du catalogue de l'exposition *Les manuscrits à peinture de la bibliothèque municipale d'Avignon* et plus longuement par François Boespflug dans un article consacré à la représentation de la Trinité à l'heure de la mort[24]. En revanche, les inscriptions en vers qui parcourent l'image n'ont jamais fait l'objet d'une transcription et d'une étude complètes.

II. ANALYSE

Située en tête des prières pour les morts, cette enluminure est l'unique peinture en pleine page de ce manuscrit[25]. Le fond or, quadrillé de diagonales, à la matérialité prononcée, sert de « cloison-écran » à la représentation de la mort d'un moine. La construction de cette image, extrêmement soignée, est organisée en trois registres : le terrestre où figurent l'agonisant sur son lit mortuaire, la communauté religieuse et le diable ; la zone intermédiaire, peuplée des envoyés divins, où s'opère la médiation ; et le céleste occupé par la figure de Dieu et le Crucifié. La verticalité de la construction est renforcée par l'ange qui, émergeant de la nuée divine, plonge vers l'agonisant.

Chaque protagoniste de la scène reste strictement associé au registre qui est le sien, sauf l'âme contemplant le Christ et deux moines. Ces derniers, liés visuellement à la croix de procession, lèvent leurs yeux vers l'ange qui émane de la nuée divine. La parole échangée, figurée par huit banderoles, relie les protagonistes des différents niveaux et articule les trois registres. Sur chaque banderole figurent des inscriptions en picard, en vers et en rimes croisées. Les mots de quatre des huit banderoles sont écrits à l'encre noire, les autres à l'encre rouge. Le déroulement chronologique de l'échange est précisé grâce à une formule encore inédite : la numérotation des banderoles sur des cartouches à fond bleu ou rouge.

Ainsi, cette invention introduit non seulement un sens de lecture mais surtout un rythme dans l'image. Les différentes étapes de la médiation sont imposées par le jeu des numéros : à la supplique de l'agonisant (I) répondent les revendications diaboliques (II). Un ange délivre un message apaisant pour tempérer les récriminations du démon (III). La Vierge intervient ensuite auprès de son Fils (IIII) qui, dans un second temps, s'adresse au Père (V). Ce dernier accède à sa requête (VI) tandis qu'un émissaire divin, directement au contact de Dieu, sort des nuées pour énoncer le verdict (VII). Enfin, le défunt est associé aux paroles qui résument le drame et en livrent la conclusion (VIII). Les banderoles dictent non seulement l'organisation spatiale de l'image, mais elles lui confèrent aussi, nous y reviendrons ultérieurement, des temps, des temporalités, marqués.

Pour ouvrir la lecture de l'Office des morts, le peintre a mis en image la cérémonie ritualisée du dernier voyage. La prière va, en effet, être prononcée sur la dépouille d'un religieux. En procession, ses frères, exerçant leur fonction cléricale, se dirigent vers le lit mortuaire pour orchestrer la messe d'adieu. Ils portent des objets liturgiques : un religieux revêtu d'une coule blanche tient un livre, un autre une croix de procession et les suivants, vêtus d'une aube brodée, un cierge allumé. Les chants et les prières – matérialisés entre autres par le livre – entourent donc le défunt.

Le groupe serré, composé de l'abbé et de neuf frères, est visuellement lié au corps du mourant, exprimant ainsi son appartenance à

la famille spirituelle réunie autour de lui. Associé aux *ultima verba* qu'il prononce, l'agonisant remet son âme à Dieu. Il a déjà les yeux clos et expire en priant la Vierge : « *J'ai mis en vos mains mon espérance, Vierge Marie de Dieu mère / Déliez mon âme de l'affliction et de l'enfer où la mort est amère* ».

La communauté est figurée strictement sous le corps marial selon l'axe vertical qui définit le rapport d'autorité et de hiérarchie. La Vierge est présentée non seulement comme la sainte patronne de la communauté, la Mère spirituelle, mais également comme la médiatrice par excellence. Conformément au système de protection spirituelle élaboré au Moyen Âge, elle figure dans un registre intermédiaire, un espace de sécurité « entre ciel et terre, entre ici-bas et au-delà où elle occupe une fonction majeure »[26]. Marie échange non seulement un regard mais également un sourire avec l'ange dont l'apparition coïncide avec le pardon accordé : « *qui meurt avec tous ses péchés, tenté par le charnel* [...] *; Dressé vers Dieu, demandant pardon dévotement* ». Grâce à son humilité, le pécheur n'a donc pas à craindre le Diable qui, en embuscade derrière lui, guette sa mort pour s'emparer de son âme : « *J'exige d'avoir de mon côté, Par justice et selon le droit, l'âme qui quitte ce corps, Qui est toute pleine de souillure* ». Malgré sa stature imposante, le Malin est, en effet, symboliquement écrasé par l'envoyé céleste et vaincu par la puissance de l'intercession mariale. Bien que sa silhouette brune s'étire jusqu'au registre médian, l'ange déchu est profondément enraciné dans l'ici-bas où il est actif pour le malheur des hommes. La défaite du Mal est également soulignée par d'autres détails : sa représentation et ses paroles transgressent le champ de l'image. Les paroles du Diable ont une faible portée et peu d'efficacité comme en témoigne leur disposition sur une banderole plongeante. Visuellement, le démon est exclu des circuits de la grâce.

Les paroles du défunt qui accompagnent la petite âme s'échappant de sa bouche sont dirigées vers la Vierge : « *J'ai mis en vos mains mon espérance, Vierge Marie de Dieu mère* ». Pour cette âme pure, figurée sous la forme d'un corps nu, le sens de la banderole et les paroles destinées à la Vierge semblent être une sorte de voie d'accès

vers la représentation du Crucifié. Portée par les mots prononcés, l'âme est, en effet, tendue en direction du Verbe, principe de Vie. Le dernier souffle est ici une supplique, une prière afin d'obtenir la Rédemption. Or, dans l'image, les mots, fruits d'une ultime exhalaison, soutiennent réellement l'âme dans sa course vers le Salut. Ils ont ici, pour reprendre l'expression de Patrick Henriet, « une existence physique »[27].

La Rédemption s'opère grâce à la médiation de la Vierge qui a réconcilié la créature et son Créateur. Véhicule de l'Incarnation, elle a, en effet, restauré le chemin et rétabli la communication entre l'homme et Dieu. Elle est la charnière entre l'ici-bas et l'au-delà, le point d'articulation par lequel la voix du mourant peut transiter et atteindre le divin. Alors que depuis la Chute, l'homme a perdu sa capacité de contempler Dieu, Marie est le miroir qui permet aux yeux de l'Esprit, ici l'âme, d'accéder au Verbe[28].

La Vierge désigne la bouche de l'agonisant tandis que son doigt se superpose à la lettre « a » du mot « amere ». Tournée vers le défunt, elle présente son sein, imprimant ainsi dans son corps les paroles qu'elle prononce : « *Je t'ai nourri (élevé), mon fils, avec tendresse, et c'est ainsi que tu revêtis l'humanité ; En moi je te prie doucement que tu aies pitié de cet homme* »[29]. Elle prie le Fils en tant que Mère, soulignant la dimension humaine de celui qui a souffert dans sa chair pour le rachat des péchés de l'humanité. Toutefois, la composition confère à cette représentation une dimension supplémentaire : le geste de la Vierge semble surtout être dirigé vers la communauté religieuse. La Mère de Dieu accorde aux clercs, ses enfants, une protection toute maternelle en les nourrissant de son sein. Ses paroles qui viennent toucher le corps du Sauveur et son sein dénudé expriment à la fois la filiation divine et la maternité spirituelle de Marie, allégorie de l'*Ecclesia*.

Le peintre a défini visuellement les liens qui unissent cette communauté à la Vierge-Église, mère spirituelle. Selon un axe vertical, la dialectique entre parenté divine et parenté spirituelle est clairement signifiée : Marie qui nourrit les chrétiens, fils de Dieu et

frères du Christ, entretient une relation privilégiée avec les religieux, ayant renoncé, par leurs vœux, à la parenté charnelle.

Les paroles d'intercession de la Vierge s'envolent et effleurent le corps christique. La banderole mariale est en effet la seule dans l'image à présenter une ondulation. Les mots maternels traversent le corps sacrifié dont les plaies saignent abondamment. Le processus de rachat, de *mutatio*, passe à travers le corps souffrant, par le sacrifice du Sauveur. Ainsi la voix médiatrice de la Vierge, mère de Dieu, permet d'obtenir la purification de l'âme du pécheur et sa rédemption grâce à la mort du Fils.

Le supplicié, en mourant, s'adresse à la Majesté divine[30], entourée de nuées, pour lui transmettre la prière maternelle : « *Beau sire (cher Seigneur) Dieu qui es mon père, examine la mort que je souffre, Au nom de la prière de ma mère qui reçut cette chair à garder* ». Le Père regarde son Fils pour lui accorder sa requête. Le geste de la parole et de bénédiction redouble les mots inscrits sur la banderole : « *Reçois justice, et que ta requête soit exaucée pleinement. L'amour m'y incite, qui est honnête : je ne peux absolument pas te la refuser* ». Les paroles de Dieu partent de son nimbe pour se juxtaposer au bras de la Croix, associant la main du Christ au verbe « pouvoir ». Visuellement, il est indiqué que le Fils sauve l'âme du clerc en raison de son sacrifice sur la croix. Un envoyé céleste sort des nuées et pique vers les hommes pour délivrer la sentence divine : « [Celui qui] *possède le bien tout entier t'a pardonné tous tes péchés.* [Place donc] *ta foi dans celle par qui le bien est donné à tous* ». Le défunt est sauvé après la double intercession de la Mère et du Fils[31].

Toutefois, le concepteur de l'image y introduit une signification supplémentaire : à la croix du supplice répond la croix de procession, à la blancheur du périzonium répond la coule immaculée du religieux, à la figure du Crucifié répond le Livre, autre manifestation de la visibilité du Verbe. Par le jeu des correspondances, il est suggéré que la transformation, la *mutatio,* s'inscrit dans une dialectique verticale. La parole du Christ qui permet la transformation opère quotidiennement lors du rituel eucharistique[32]. Or, la *commutatio* qui est considérée depuis Cassiodore dans une optique sacramentelle[33] confère aux

clercs une place importante dans l'économie du Salut. Véritables *commutati*, en position de médiation privilégiée entre Dieu et les hommes, les religieux sont les agents sur terre de l'efficacité sacramentelle de la parole christique[34].

Si le démon est vaincu par la sentence divine, il est également opposé à la communauté cléricale soudée. Selon une tradition partagée par l'Orient et l'Occident, le moment de la mort est un *transitus* délicat, l'objet d'un affrontement entre le bien et le mal[35]. Le diable qui attend l'instant propice – « l'âme qui sort du corps » – revendique l'esprit souillé du mourant – « *de grant ordure* » – en faisant dans sa direction un geste menaçant. L'abbé toise le diable tandis que le porteur du livre exprime le rejet. L'antique ennemi est alors repoussé, chassé littéralement du champ de l'image, par « des armes spirituelles, essentiellement liturgiques et vocales »[36]. Point d'images de paroles associées aux religieux, seuls la présence communautaire et les objets liturgiques les signifient. La représentation du rituel suffit puisque les mots de la prière sont connus par cœur, imprimés dans le corps, incorporés. Ainsi, la performance rituelle de la communauté est incarnée par les religieux eux-mêmes. La forme invisible et sonore de leur oraison n'est pas traduite par une forme visuelle : son objet, comme son efficacité, est matérialisé par la représentation de la double nature de Dieu dans la partie supérieure de l'image, une vision dont bénéficie la petite âme qui s'envole.

La supplique de l'agonisant à la Vierge est soutenue – presque littéralement – par la prière et les gestes des religieux qui sont réunis à son chevet. Auditeur de la liturgie communautaire, le mourant peut expirer en paix tandis que son âme s'envole grâce aux mots non visibles des prières[37].

Tout en regardant le Malin et la petite âme, l'abbé désigne le texte associé au corps allongé du défunt qui clôt le processus de médiation et entérine la défaite du Mal. Les mots du diable finissent d'ailleurs par se perdre dans la conclusion positive. L'âme souillée du défunt (« *de grant ordure* ») – lorgnée par le diable – est purifiée par le pardon qui lui a été accordé. Le mourant est alors associé aux paroles qui résument le déroulement et le processus de la médiation, comme

l'équivalent de « la morale » du drame (VIII) : « *La mère de Dieu rappelle ce mort à son fils, priant pour ses péchés, Et le fils rappelle à son père les plaies dont il fut blessé. Et ainsi, tu vois vraiment que tu es (revenu) à Dieu, Toi qui étais si horriblement (éloigné) de lui par tes péchés* ». Ces paroles sont mises en signe sur une pancarte. Elles procèdent d'un temps autre que celui de l'action. La forme qui les isole semble en effet posée sur l'image et leur confère un statut singulier, statut souligné par la disposition frontale et horizontale du quatrain. Ces paroles n'appartiennent pas au temps du procès, mais à un temps figé, celui de l'éternité.

Ces mots sont tracés à l'encre rouge, comme l'intercession virginale, la requête christique et la demande diabolique. Est-ce une référence au sang versé, un sang qui a opéré la réconciliation entre Dieu et les hommes ? Les mots en rouge sont-ils les équivalents de la substance qui les rend légitimes ou les fonde ? Il est difficile de déterminer si cette couleur lourde de signification a un sens dans cette image. Quoi qu'il en soit, le sang du sacrifice a, en effet, rendu possible la parole d'intercession et de pardon. Il rend également caduque la revendication du démon...

La cohésion d'une communauté religieuse est fondée sur l'exercice de la prière. Le Verbe efficace est au cœur du système du Salut défini, ici, par l'oraison communautaire, non figurée par les mots mais par les religieux eux-mêmes. Le processus de Rédemption s'effectue en effet par et dans le corps sacrifié à la faveur du rituel au cours duquel se réalise la commutation eucharistique. Ici, la prière des hommes rejoint les paroles d'intercession de la Mère de Dieu qui traversent le corps du Fils pour toucher le Père. Le corps et les paroles de la Vierge-Église ménagent d'ailleurs une jonction entre l'espace d'action des religieux, opérateurs des transformations/commutations ici-bas, et l'espace serein, l'au-delà, où se réalise la promesse. La purification de l'âme, sa transformation, indissociable de la parole sacramentelle, s'opère grâce à l'Incarnation qui permet aux hommes d'être appelés fils, une filiation spirituelle rappelée par le sein marial offert au regard.

Les liens horizontaux de la *caritas* entre le défunt et la communauté affermissent la relation verticale entre le mourant et le Créateur.

Par une subtile partition de la composition, le peintre a, d'ailleurs, signifié le destin individuel de chaque homme et la « communion des saints » à travers la prière pour les morts[38]. Le défunt est confronté à la fois à Satan et à son Créateur – la tête du religieux est située sur le même axe que le diable, les anges, délégués du Verbe, et Dieu. Le destin du mourant est néanmoins englobé dans la vaste circulation des grâces, des prières et des dons au sein de l'*Ecclesia*. Dans la partie droite de l'enluminure, la communauté, par l'intercession de la Vierge et du Crucifié, œuvre, en effet, pour le Salut des âmes[39]. Le peintre a magnifiquement pensé en image la *caritas*, ciment de l'Église[40].

Le concepteur de l'enluminure a représenté l'efficience de la prière au moment du dernier soupir en figurant une oraison victorieuse. L'efficacité de la parole est au cœur de la réflexion de l'artiste. C'est pourquoi cette parole vivante et éphémère est captée par l'écriture qui la préserve et dont l'analogie permet à la fois de la représenter – une fois écrite, elle est – mais aussi de l'entendre dans un acte de lecture silencieuse ou à haute voix. Cette translation de la forme invisible sonore à la forme visuelle et visible permet d'activer à la fois la vue et l'ouïe[41].

Ces deux sens, qui sont les plus nobles, sont considérés en effet comme des portes d'accès au divin. Selon la dimension duelle du corps et de l'âme, les sens physiologiques possèdent leur pendant spirituel. Origène, dont la pensée sur cette question a considérablement influencé la théologie médiévale, a élaboré la théorie des sens spirituels et des cinq sens corporels[42]. Les sens corporels permettent aux sens spirituels, intérieurs, centrés sur le cœur et l'âme du croyant la réception du divin. L'œil qui est l'organe de la contemplation prévaut sur l'oreille. Toutefois, l'ouïe a une « qualité distinctive » : la Révélation peut être écoutée sans être vue car même si la vue amène l'homme à la vision de Dieu, le Dieu suprême transcende la vue[43]. Selon Alain de Lille, si « la vue est primordiale, seule l'ouïe est digne d'approcher Dieu et conduit à sa vision »[44]. Entendre, c'est voir le Verbe, la Parole de Dieu, recréant de cette façon le lien originel entre le Créateur et ses créatures[45].

Ainsi dans l'image, seule l'âme qui suit les mots prononcés par le mourant entend la sentence de Dieu et peut contempler le Crucifié. Libérée du corps, elle voit grâce à ses sens internes selon le mode de connaissance des anges[46]. L'écriture, forme visuelle de la voix, est ici le support de l'âme qui, par elle, peut voir avec les yeux de l'Esprit. Situés sur le même registre que la petite âme, les anges, serviteurs de la Parole, ouvrent l'esprit du mourant à la vision de Dieu grâce à la sentence rédemptrice.

Les mots prononcés et représentés ici sont « directement efficaces et facilitent le salut, perçu comme immédiat »[47]. Ils mettent en échec le diable tout en réclamant l'intercession du Sauveur. Leur densité dans cette peinture est liée à l'importance du dire dans l'obtention du Salut. Mais ici, la parole proférée est versifiée. Or, les vers se définissent par la *numerosa scansio* visant à créer une harmonie sensible. Un certain nombre de traités, fondés sur la tradition boécienne, a pour objet la présence du Nombre dans la poésie[48]. Selon la théorie philosophique héritée des auteurs antiques, le nombre et les mathématiques sont considérés au Moyen Âge comme producteurs d'ordre et d'harmonie. Boèce rappelle en effet que « c'est par la Raison divine que toutes choses furent établies dans l'harmonie d'après l'ordre des Nombres »[49]. Relevant de la Loi du Monde par le Nombre, les arrangements du langage – le vers et la rime –, permettent de rétablir grâce à la voix, seule parmi les sons de la nature à être mesurée, un lien entre l'homme et son Créateur. La voix mesurée, le discours régi par le Nombre, est un moyen de communication avec le divin puisque cette forme vit dans le Verbe de Dieu. Toutefois, pour parvenir à l'image du Verbe, à cette musique idéale, le mourant a dû sonder son âme : *« Et ainsi, tu vois vraiment que tu es (revenu) à Dieu, Toi qui étais si horriblement (éloigné) de lui par tes péchés ».*

Par la mise en forme de l'écriture, le concepteur de l'image a insisté sur les rimes croisées qui rythment le discours, autrement dit la parole versifiée est notablement soulignée. L'image nous montre en effet ce qui se joue au niveau de l'intelligible : par le poème prononcé, la voix devient le lieu des « relations harmoniques et harmonieuses »[50], l'âme rejoint son Créateur dans l'éternité de Dieu.

Nous pouvons nous interroger à ce titre sur la forme singulière qui caractérise la banderole des paroles de la Vierge. La douceur associée à la courbe et à la contre-courbe est-elle une traduction visuelle de la voix mélodieuse (*melica vox*) qui touche plus particulièrement le Sauveur ?

La parole est ici indissociable du contexte, c'est par elle que le processus de Rédemption peut s'opérer. De surcroît, les mots offrent à l'intercession un contenu, un contenu marial. Grâce à eux, la médiation est donc concrète et temporaire. Ils introduisent dans une image à thématique générale une dimension ponctuelle et particulière, en étirant le temps du début à la conclusion d'un procès. Il s'agit de signifier l'immédiateté du langage, les paroles relevant, ici, de l'événement.

La numérotation qui n'est pas indispensable à la compréhension vise à accentuer la temporalité, à montrer le « temps » de l'image et le rythme de l'économie du Salut. Elle donne à voir la dimension eschatologie de l'œuvre visuelle.

Seuls les mots de la prière pour les morts ne sont pas peints dans le champ de l'image mais ils figurent à sa suite dans le livre d'heures. L'image, objet de méditation, sert alors de support à cette prière connue et récitée par le possesseur du manuscrit.

C'est grâce à ces mots, prononcés par le dévot – et les vivants en général –, que les défunts pouvaient espérer le salut de leur âme. Le laïc récitait également cette prière pour vivre après sa mort dans la béatitude.

Si l'image du folio 73v est un support de méditation, les inscriptions sur les banderoles intègrent le lecteur-spectateur à la scène et l'incitent à réfléchir sur le sens de l'image et la profondeur du drame qui se joue[51]. L'échange de paroles entraîne le spectateur dans l'action, une action découpée par la numérotation sur les cartouches. Dans cette image, les paroles des protagonistes de la scène suscitent une participation active du dévot qui l'implique dans l'événement représenté.

Cette enluminure, dans le décor peint du livre d'heures, bénéficie d'un statut particulier. Hormis la présence des mots qui la singularise, elle est, en effet, la seule à être en pleine page, ce qui suggère son importance. Image de méditation par excellence, elle offre au lecteur-

spectateur la possibilité d'une réflexion sur sa propre fin. C'est pourquoi il a été représenté une bonne mort, celle d'un religieux dont la vie exemplaire est un gage de salut. Pourtant, cette vie de renoncement ne le soustrait pas aux attaques du diable. Cette bonne mort est donc un modèle pour le laïc, possesseur du manuscrit, et une invitation à réformer ses mœurs[52].

La figure du diable, savamment grattée car sa vue activait la peur du dévot, témoigne indubitablement de l'efficacité de l'image[53].

CONCLUSION

La réalité accomplie de la prière a été pensée en image au folio 73v de ce singulier psautier-livre d'heures. Cette enluminure, d'une sophistication visuelle exceptionnelle, met en scène tous les mécanismes de la médiation, une médiation qui repose sur la parole émise. Comme l'écrit admirablement Jean Leclercq, « la parole prononcée n'ajoute aux idées que le son, cet écho dont manquait la parole pensée : l'accent de la sincérité rend le message apte à être entendu »[54]. Ainsi, le concepteur de l'image a donné une forme visuelle à la parole invisible grâce aux mots peints dans le champ de l'image. Pour autant, il s'agit bien d'une parole dite qui agit et qui transforme.

Notes

Sigles et Abréviations

- *À réveiller les morts* : *À réveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*, éd. D. Alexandre-Bidon et C. Treffort, Lyon : Presses universitaires de Lyon, 1993.
- Boespflug, « La Trinité à l'heure de la mort » : F. Boespflug, « La Trinité à l'heure de la mort. Sur les motifs trinitaires en contexte funéraire à la fin du Moyen Âge

(milieu XIVe siècle- début XVIe siècle », dans *La protection spirituelle au Moyen Âge*, p. 87-106.
- Heck, « Un nouveau statut de la parole ? » : Ch. Heck, « Un nouveau statut de la parole ? L'image légendée entre énoncé, commentaire, et parole émise », dans *Qu'est-ce que nommer*, 7-28.
- Henriet, *La parole et la prière* : P. Henriet, *La parole et la prière au Moyen Âge. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XIe et XIIe siècles*, Bruxelles : De Boeck, 2000.
- Manzari, *La Miniatura ad Avignone* : F. Manzari, *La Miniatura ad Avignone al Tempo dei Papi (1310-1410)*, Modène: F.C. Panini, 2006.
- Pächt, *L'enluminure médiévale* : O. Pächt, *L'enluminure médiévale. Une introduction*, Paris : Macula, 1997.
- *La protection spirituelle* : *La protection spirituelle au Moyen Âge*, 2001 (*Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 8).
- *Qu'est-ce que nommer* : *Qu'est-ce que nommer. L'image légendée entre monde monastique et pensée scolastique*, Actes du colloque du RILMA, IUF, Paris, INHA, 17-18 octobre 2008, éd. Ch. Heck, Turnhout : Brepols, 2010.
- Rosé, « *Commutatio* » : I. Rosé, « *Commutatio*. Le vocabulaire de l'échange chrétien au haut Moyen Âge », dans *Les élites et la richesse au haut Moyen Âge*, éd. J.-P. Devroey, L. Feller et R. Le Jan, Turnhout : Brepols, 2011, p. 113-138.
- Stirnemann, « notice 16 » : P. Stirnemann, « notice 16 », dans *Les manuscrits à peinture de la bibliothèque municipale d'Avignon*, Avignon : Bibliothèque municipale Ceccano, 1993, p. 60-64.
- Wirth, *L'image à l'époque romane* : Wirth, *L'image à l'époque romane*, Paris, Cerf, 1999.
- Zumthor, *La lettre et la voix* : P. Zumthor, *La lettre et la voix. De la « littérature » médiévale*, Paris : Éditions du Seuil, 1987.

[*] Je tiens ici à remercier Éric Palazzo de sa relecture attentive et stimulante et Isabelle Marchesin dont les remarques tant méthodologiques que théoriques ont considérablement nourri l'introduction ; mes remerciements s'adressent également à Robert Favreau pour sa transcription, à Jean-René Valette pour ses propositions de traduction ainsi qu'à Sophie Albert pour sa transcription et sa traduction très fine. Je remercie Maria-Alessandra Bilotta de m'avoir fait parvenir la notice du catalogue *Les manuscrits à peinture de la bibliothèque municipale d'Avignon*, Avignon, 1993, et enfin Vincent Debiais de nos échanges sur la parole.

[1] L'abandon de la peinture illusionniste romaine ouvre le champ de l'image à l'introduction de mots. Sur cette question, voir Pächt, *L'enluminure médiévale*, 173-203 et J. Wirth, *L'image à l'époque romane*, 80. – [2] Zumthor, *La lettre et la voix*, 83. – [3] Voir G. Dahan, « Une herméneutique médiévale ? », dans *Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'herméneutique médiévale*, Genève : Droz,

2009, 1-53. – [4] Je remercie Isabelle Marchesin de cette formulation synthétique. – [5] Sur cette question, voir I. Marchesin, *L'image* Organum. *La représentation de la musique dans les psautiers médiévaux, 800-1200*, Turnhout : Brepols, 2001. – [6] Voir A. Boureau, « La mise en scène du divin », dans *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris : Les Belles Lettres, 39-54. – [7] Expression empruntée à Paul Zumthor, *La lettre et la voix*, 83. – [8] Pächt, *L'enluminure médiévale*, 173. – [9] D. Russo, « Des lettres sur l'image dans l'art du Moyen Âge. Pour une nouvelle articulation du textuel et du visuel », dans *Qu'est-ce que nommer*, 138. – [10] Nous utilisons ici le terme « banderole » dans un sens neutre pour évoquer l'espace contenant la parole éphémère. Toutefois, une typologie de ces formes est difficile à établir et rencontre vite des limites. Voir les réflexions sur les phylactères, les volumen et les rouleaux, Suzanne Wittekind, « Vom Schriftband zum Spruchband. Zum Funktionswandel von Spruchbändern in Illustrationen biblischer Stoffe », *Frühmittelalterliche Studien*, 30, 1996, 343-367 ; sur les rouleaux déployés et les livres ouverts sans écritures, *The Utrecht Psalter in Medieval Art. Picturing the Psalms of David*, éd. K. V. D. Horst *et al.*, Utrecht : HES, 1996, 159-164 ; Ch. Heck, « Un nouveau statut de la parole ? L'image légendée entre énoncé, commentaire, et parole émise », dans *Qu'est-ce que nommer*, 7-28 et M. Curschmann, « The Levels of Meaning and Degrees of Viewer Participation : Inscribed Imagery in Twelfth-Century Manuscripts », *ibid.*, 89-99. – [11] Le rouleau tenu fermé ou déroulé sous une telle forme est un motif courant depuis l'Antiquité. Toutefois, il est difficile de déterminer avec précision la période où la banderole déployée est devenue l'expression visuelle du son de la voix. Selon Jean Wirth, elle est peut-être représentée pour la première fois pour signifier la parole dans les enluminures du Pentateuque d'Aelfric, au cours de la première moitié du XIe siècle (Londres, British Library, Cotton Claudius B. IV.). La banderole pour fixer la parole échangée reste un motif fréquent jusqu'au XIVe siècle. Voir, à ce propos, la synthèse et les réflexions de Jean Wirth, *L'image à l'époque romane*, 72-80. – [12] Il s'agit d'images qui sont très rares et s'écartent par des variations extrêmes de la série, ici la représentation du décès dans les livres d'heures, dans laquelle elles s'inscrivent (sur ce point méthodologique, voir Jérôme Baschet, « Inventivité et sérialité des images médiévales », dans *L'iconographie médiévale*, Paris : Gallimard, 2008, 251-280, ici 272-273). – [13] Selon la formule d'Isabelle Marchesin, « Ontologie et fonctions du visible et de l'audible dans les premières images de l'Apocalypse de Trèves (Stadtbibliothek, Cod. 31) », *L'Apocalisse nel Medioevo, Convegno Internazionle*, Gargnano sul Garda, Palazzo Feltrinelli, 18-20 maggio 2009, Medioevo Latino (*S.I.S.M.E.L.*), 2010 (sous presse). – [14] Le mot dans l'image médiévale est un champ peu étudié par les chercheurs. Les quelques études qui lui ont été consacrées témoignent de la complexité de ce sujet. Voir Pächt, *L'enluminure médiévale*, 44-94 ; M. Schapiro, *Les mots et les images, Sémiotique du langage visuel*, Paris : Macula, 2000 ; H. Wenzel, « *Visio and deixis*. Zur Interaktion von Wort und Bild im Mittelalter », *Mitteilungen des deutschen Germanisten-verbandes*, 51, 2004, 136-152, ici 150. Sur l'interaction entre texte et image dans le système graphique médiéval, voir les différentes

contributions de l'ouvrage, *Multi-Media Compositions from the Middle Ages to the Early Modern Period*, éd. M. Hoogvliet, Louvain : Peeters, 2004 ; les actes du colloque *Qu'est-ce que nommer*. À ce titre, voir dans ce volume Ch. Heck, « Un nouveau statut de la parole ? » – **[15]** fol. 1, calendrier en français ; fol. 7 : Heures de la Vierge ; fol. 35 : Heures du Saint Esprit ; fol. 48 : Heures de la Passion ; fol. 66 : Psaumes de la pénitence ; fol. 74 : office des morts ; fol. 95 : Psaumes de David ; fol. 206 : litanies des saints. – **[16]** L'image est mentionnée par V. Leroquais, *Les psautiers, manuscrits latins des bibliothèques publiques de France*, Mâcon : Protat frères, 1940-1941, t. 1, 67. – **[17]** Voir à ce propos, Manzari, *La Miniatura ad Avignone*, 118-119. – **[18]** Stirnemann, « notice 16 », 60. – **[19]** H. Labande, *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques de France*, t. I, Paris : Bibliothèque Nationale, 1894, 67-68. – **[20]** Stirnemann, « notice 16 », 60. – **[21]** Les antennes projetées à partir des initiales font des boucles en se terminant par une tête humaine ou animale, le décor des fonds ornés de motifs géométriques ou végétaux différents, l'enroulement sinusoïdal des pans d'étoffes sont autant d'éléments qui caractérisent le langage méridional du peintre. – **[22]** Voir sur ce point Manzari, *La Miniatura ad Avignone*. – **[23]** Stirnemann, « notice 16 », 63. – **[24]** Boespflug, « La Trinité à l'heure de la mort. », 94-95. – **[25]** Sur ce thème, voir la synthèse de Danièle Alexandre-Bidon, « La mort dans les livres d'heures », dans *À réveiller les morts*, 81-94. – **[26]** S. Barnay, « Une apparition pour protéger, le manteau de la Vierge au XIIIe siècle », dans *La protection spirituelle*, 13-22, ici 13. – **[27]** Henriet, *La parole et la prière au Moyen Âge*, 306. – **[28]** S. Barnay, *Le ciel sur la terre. Les apparitions de la Vierge au Moyen Âge*, Paris : Cerf, 1999, 25-35. – **[29]** La combinaison de son geste, de la superposition à la lettre « a » du mot amer et la présentation de son sein sont-elles une opposition entre la douceur du lait spirituel et l'amertume du péché ? – **[30]** Le peintre a représenté le pouvoir universel de Dieu en figurant l'orbe qui lui sert de *suppedaneum*. – **[31]** François Boespflug note qu'il s'agit d'une variante précoce des images de la Double Intercession. Boespflug, « La Trinité à l'heure de la mort », 94. – **[32]** Après avoir évoqué le rôle du Verbe divin dans la création du monde, Ambroise écrit : « Si donc il y a dans la parole du Seigneur Jésus une si grande force que ce qui n'existait pas commence à exister, combien est-elle plus efficace pour faire que ce qui était existe et soit transformé en autre chose » : Ambroise, *De sacramentis*, éd. B. Botte, Paris : Cerf (Sources chrétiennes 25bis), 2007, 110-111. Cité par Rosé, « *Commutatio* », 132. – **[33]** Selon Cassiodore, « la droiture du Très-Haut est le seigneur Christ, par lequel nous avons été transformés de telle sorte que depuis notre condition servile, nous méritions d'être appelés ses fils ». Les exégètes articulent ensuite les interprétations de Cassiodore aux rites liturgiques. Cassiodore, *Expositio in psalterius*, PL 70, col. 550 A-B, cité par Rosé, « *Commutatio* », 135. – **[34]** Sur cette question, voir I. Rosier-Catach, *La Parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris : Seuil, 2004. – **[35]** Grégoire le Grand, *Homeliae in Evangelia* 39, éd. M. Fiedrowicz, II, Fribourg : Herder (Fontes Christiani 28/ 1-2), 1997, 814-826, cité Henriet, *La parole et la*

prière, 304. – **[36]** Henriet, *La parole et la prière*, 304. – **[37]** Sur ces mécanismes décrits dans les *vitae*, *ibid.*, 301-314. – **[38]** « Prier pour les morts, c'est illustrer de façon poignante le dogme chrétien curieusement méconnu de la communion des saints », c'est-à-dire le puissant lien spirituel d'amour et de charité qui relie chaque homme vivant ou mort au Christ, sacrifié et ressuscité. Voir R. Amiet, « Le culte chrétien pour les défunts », dans *À réveiller les morts*, 277-286. – **[39]** Le visage du Christ est tourné vers la banderole VII qui délivre la sentence divine et met en échec le diable dans la lutte pour s'emparer de l'âme du défunt (microcosme), mais également dans le combat entre le bien et mal (macrocosme). – **[40]** Sur ce point, voir A. Guerreau-Jalabert, « *Spiritus* et *caritas*. Le baptême dans la société médiévale » dans *La parenté spirituelle*, éd. par Fr. Héritier-Augé et É. Copet-Rougier, Paris-Bâle : Éditions des Archives contemporaines, 1995,131-203. – **[41]** Sur ces questions, voir É. Palazzo, « Art, Liturgy and the Five Senses in the Early Middle Ages, *Viator*, 41, 2010, 25-56. – **[42]** Mariette Canévet, « Sens spirituels », *Dictionnaire de spiritualité*, t. 14, 1990, col. 598-617. – **[43]** P. Dronke, « Les cinq sens chez Bernard Silvestre et Alain de Lille », *Micrologus*, X, 2002, 1-14, ici 13. – **[44]** Alain de Lille, *Anticlaudianus*, IV, 95-96 et V, 258-264, cité par *Ibid.*, 12. – **[45]** Voir à ce propos, O. Cullin, *L'image musique*, Paris : Fayard, 2006, 24-25. – **[46]** Sur cette question, voir A. Boureau, « Les cinq sens et l'anthropologie cognitive franciscaine », *Micrologus*, X, 2002, 277-294, ici 280. – **[47]** Henriet, *La parole et la prière*, 304. – **[48]** Au XIIIe siècle, Évrard l'Allemand écrit un traité *Laborintus* à ce sujet. Évrard l'Allemand, *Laborintus*, éd. Édmont Faral, *Les Arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècles*, Paris : Champion, 1924, 361-370. – **[49]** É. de Bruyne, *Études d'esthétique médiévale. De Boèce à Jean Scot Érigène, I*, Bruges : De Tempel, 1946, p. 9-10. Il rappelle que « les choses existaient avant de se manifester à la sensibilité, dans le modèle éternel et intelligible de l'intelligence créatrice de Dieu » : Boèce, *De arithmetica I, 1*, PL. 63, col. 1082-1083 (*Omnia quaecumque a primaeva rerum Natura constructa sunt, numerorum videntur ratione formata. Hoc enim fuit principale in animo Conditoris exemplar. Hinc enim quator elementorum multitudo mutuata est, hinc tempores vices, hinc motus astrorum coelique conversio*). – **[50]** Zumthor, *La lettre et la voix*, 189. – **[51]** Ch. Denoël, « Texte et image dans les Vies de saints à l'époque romane : le rôle des *tituli* et des légendes descriptives », dans *Qu'est-ce que nommer*, 122. Voir également, É. Palazzo, « *Tituli* et enluminures dans le haut Moyen Âge (IXe-XIe siècle) : fonctions liturgiques et spirituelles » dans *Épigraphie et iconographie*, Actes du colloque de Poitiers (5-8 octobre 1995), Poitiers : CESCM, 1996, 67-191. – **[52]** Cette idée à laquelle nous souscrivons a été avancée par F. Boespflug, « La Trinité à l'heure de la mort », 95. – **[53]** Les paroles qu'il prononce ne sont pas grattées : l'auteur du grattage a opéré une séparation ontologique entre la figure représentée et les mots figurés. – **[54]** Dom Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris : Cerf, 1957, 245.

Martin MORARD
CNRS - LEM (Villejuif), IRHT (Paris)

Sacrée Parole ! Exégèse, Écriture sainte et Parole de Dieu d'après Dominique Grima et Armand de Belvézer, O.P.



La notion de « Parole sacrée » appartient à la catégorie des nouveaux objets historiques qui rassemblent, sous le couvert d'un concept simple en apparence, un faisceau complexe de données sans équivalent univoque dans le discours médiéval. À l'historien d'en dénouer les fils. Il s'agit en l'occurrence d'une construction née de la conjonction des recherches récentes sur le sacré, sur le statut du langage et sur le concept de la « Parole de Dieu » réélaboré dans le contexte de la constitution *Dei Verbum* du concile Vatican II.

Dans les années 1260, Humbert de Romans écrivait que « l'Écriture Sacrée est appelée théologie, mot qui vient de Θεος – Dieu – et de λογος – parole – parce que toutes ses paroles viennent de Dieu, portent sur Dieu et lui sont adressées »[1]. Thomas d'Aquin, dans les mêmes années, définissait la « Sacra Doctrina » comme la science qui a Dieu pour objet, parce qu'elle porte soit sur Dieu, soit sur ce qui se rapporte à Lui[2]. Un demi-siècle plus tard, pour le jeune Armand de Belvézer, l'Écriture est la première des sciences en tant que premier effet, dans l'ordre noétique, de la cause première de toute science qui est Dieu[3]. Assimiler de la sorte parole de Dieu, science divine et Écriture sacrée

est un pas de clerc qui demande à être justifié. Fréquent dans le discours ecclésiastique, il engendre de nombreuses ambiguïtés dont les théologiens ne sont pas toujours dupes mais qui peuvent parfois donner le tournis. Pourquoi peut-on dire que la Bible, Écriture sacrée (*Sacra Scriptura*), est aussi une « parole » sacrée ? L'exégèse et la prédication, paroles cléricales, sont-elles « sacrées » parce qu'elles ont l'Écriture pour objet ? Comment les théologiens dominicains méridionaux du premier XIVe siècle rendent-ils compte de ces différentes sacralités de la Parole qui fait l'Église. Leur analyse a-t-elle modifié la façon dont ils concevaient leur rôle de professionnels de la Parole et son rapport à la société ?

Il n'est pas sûr que le Midi offre à ces questions des réponses originales, tant le maillage des écoles – ces machines à penser en société – et la théologie qu'elles ont sécrétée, ont conduit, depuis l'époque grégorienne, à une certaine homogénéisation des fondamentaux de la culture religieuse occidentale. Pour le vérifier, nous avons choisi d'interroger deux témoins : Dominique Grima et Armand de Belvézer, dominicains faconds et féconds, familiers de nos Cahiers[4]. Tous deux ont enseigné dans les centres dominicains de formation de Toulouse et de Montpellier avant de se succéder comme maîtres de la Curie pontificale, l'un de 1319 à 1326, l'autre de 1326 à 1334. Tous deux ont laissé des textes qui mettent en perspective Parole de Dieu et Écriture sacrée. Après avoir précisé la notion de sacré à laquelle nous nous référerons et rappelé la situation des études bibliques dominicaines au début du XIVe siècle, nous tenterons une présentation synthétique de ce que nous appelons le « cycle chrétien de la Parole » qui sous-tend leur discours. Il sera alors possible d'explorer quelques textes représentatifs de leur conception de la Parole sacrée mentale, orale et écrite.

I. REMARQUES PRÉLIMINAIRES : QUEL « SACRÉ » POUR LA PAROLE ?

Deux remarques s'imposent pour commencer : l'une concerne le concept de sacralité utilisé ici, l'autre le vocabulaire du sacré dans le contexte historique étudié.

1. À propos de la notion de sacré

Traitant de la sacralité de la Parole, l'historien se doit d'expliciter l'idée du sacré dans le prisme duquel il entend conduire son étude. Nous ne saurions plaquer a priori sur les textes médiévaux les schémas, souvent controversés, développés par l'anthropologie et l'histoire des religions, de Durkheim à René Girard, de Rudolph Otto à Dietrich Bonhoeffer, en passant par Mircea Eliade. La religion médiévale est d'ailleurs rarement prise en compte dans leur élaboration et il y a loin du mythe au système chrétien de la Parole[5]. Il ne saurait non plus être question de tirer des conclusions universelles à partir des seuls auteurs médiévaux. Nous nous contenterons donc de remarques provisoires, mettant en évidence certains points de convergence entre notre connaissance de la religion médiévale et les acquis de la réflexion contemporaine.

Nous considérerons donc comme « sacrée » toute entité, symbole, concept, action qui place l'homme en relation avec une transcendance que les cultures religieuses occidentales appellent communément Dieu ou associent à la notion de divinité. L'irruption du sacré dans la conscience a pour conséquence de séparer et d'unir à la fois. Il sépare dans la mesure où il met à part du profane, il unit dans la mesure où il est vecteur de sens et de puissance par la relation à la transcendance qu'il établit. Le sacré fait exister le profane comme capacité de relation avec la transcendance. En même temps qu'il le borne d'un horizon, il l'invite au dépassement. Le sacré postule donc la religion (du latin *re-ligere*) comme système de relation avec un Au-delà.

Quoi qu'il en soit de la vérité du phénomène religieux, celui-ci ne fonctionne que dans la mesure où il tend à mettre en relation l'homme et le divin. Grâce à cette relation, l'homme est susceptible de gérer la finitude qui le contraint par la construction de la plénitude à laquelle il aspire. On peut, avec Durkheim, envisager d'exclure la « verticalité » de l'émergence historique du sacré en la réduisant à des facteurs sociologiques, mais en régime chrétien, et qui plus est au Moyen Âge, cette même verticalité fait partie intégrante d'un univers sacral déjà constitué. La cohérence horizontale de la chrétienté sacrale se fonde sur la verticalité de la relation à l'au-delà divin comme à un point de fuite en fonction duquel tous les éléments du tableau sont mis en perspective. Mais cette relation ne saurait être réduite ni au rite, ni au mythe, ni à des *realia* qui n'en sont jamais que des manifestations secondaires.

Par ailleurs, il faut faire intervenir ici la distinction entre sacré relationnel et sacré ontologique, chère à la philosophie des religions. Le Moyen Âge a-t-il considéré la Bible comme sacrée parce qu'elle met en relation avec le divin par son contenu, son sens et son message, ou parce qu'elle est ontologiquement, en tant que livre et support matériel et dans la matérialité de son expression, une réification du divin ? Toute bible, comme objet, capterait-elle en quelque sorte le sacré au point d'appeler la même vénération, la même crainte que Dieu lui-même, participant de son immutabilité et de sa vérité essentielle ? Les théologiens modernes, influencés par le mouvement de démythologisation et de désacralisation du christianisme qui a fait suite au choc de la seconde guerre mondiale, sous l'influence d'un Paul Tillich († 1965) et surtout de Rudolf Bultmann (†1976), répondront sans hésiter que l'eucharistie seule, tout au plus, appartient à l'ordre du sacré ontologique. Les historiens répliqueront, sans hésiter eux aussi, que les pratiques médiévales populaires attestent fréquemment un rapport au livre des Écritures, pour ne parler que de ce cas, qui le place dans l'ordre du sacré ontologique, spécialement quand des miracles ou des prodiges se produisent après un contact physique avec une bible, un évangéliaire, un parchemin porteur de versets bibliques. Plus largement, on assiste à une sacralisation ontologisante des Écritures, quand toutes et chacune des expressions de la Bible sont considérées comme également vraies ou comme l'expression directe d'une volonté de Dieu sur celui qui les

lit, indépendamment du processus littéraire et historique de leur production : la pratique des sorts bibliques comme certaines méthodes d'appropriation fondamentaliste de l'Écriture en sont des applications directes.

Il est plus probable, pensons-nous, que l'on ait affaire simultanément, au Moyen Âge même, à deux perceptions de la sacralité, différentes mais souvent mêlées. La plus répandue, primaire et sans doute archaïque, associe à certains objets la capacité d'une mise en contact immédiat avec le divin. L'autre, secondaire et élaborée, charge les objets de la religion de la richesse sémantique et symbolique de l'Ancien Testament pour manifester que le christianisme en est l'accomplissement, tout en ayant conscience de la distance entre la réalité présente et la figure passée qui sert à l'exprimer. Tout ce qui est sacré dans l'Ancienne Loi est alors considéré comme matrice figurative, non seulement du Nouveau Testament, mais encore de l'Église et de ses rites qui prennent à leur tour valeur sacrale. En vertu de ce jeu de miroirs, on associe, comme le fera Dominique Grima, la Bible à l'Arche d'Alliance qui contenait les tables de la Loi. Tout ce qui relève de l'Arche, matérialisation de la présence divine au milieu d'Israël, s'applique, par contamination symbolique, à sa réalisation en régime chrétien, jusques et y compris les manifestations terrifiantes de la puissance divine à son contact (Josué, 3-4 ; 1 Sm 5-6). En vertu de cette seconde approche, une bible chrétienne n'est sacrée qu'en raison de son origine, dans la mesure où elle met en relation avec le divin et contient sa volonté, à l'image de l'Arche et des tables de la Loi. Aucun clerc médiéval ne craindrait d'être frappé de mort pour l'avoir touchée, même en état de péché. Néanmoins, le mode d'expression impéré par l'omniprésence de l'exégèse spirituelle ou allégorique au sens large, véhiculé par l'art et la prédication, induit indirectement la perception primaire ou simplificatrice qui considère comme réelles les relations conceptuelles de la sacralité théologique. La religion populaire attribue au contact avec une bible les mêmes effets que ceux que rapporte l'Écriture à propos de l'Arche, alors que la culture analytique des exégètes situe ce rapprochement dans l'ordre de l'analogie. Pour les uns, toucher indument l'évangéliaire équivaut à toucher l'arche de l'Alliance ou le char qui la porte et peut entraîner la mort, tout comme voir Dieu face à face. Pour les autres, il s'agit

de ritualiser un contact symbolique qui oblige en associant les exigences morales de l'Évangile au livre qui le contient, et peut entraîner le parjure et la mort de la damnation. Le Moyen Âge, tantôt victime des allégories, tantôt maître des clés de l'analogie, a continuellement oscillé entre ces deux conceptions de la sacralité de l'Écriture qui sont autant d'interprétations de la foi en son origine divine. De ces deux approches sont nées deux exégèses, l'une mystérique reposant sur la valeur performative de la lecture de l'Écriture, indissociable de la réalisation des mystères qu'elle énonce, l'autre, analytique, élargissant de plus en plus le fossé entre l'exégète et son objet.

Finalement, la question de la sacralité de l'Écriture ne devrait pas être isolée de la réflexion médiévale sur les « frontières du réel », pour reprendre le titre d'une série télévisée de science-fiction. Où passe la limite entre l'être logique et l'être réel, entre le mental et l'extra mental ? La question, *via* la réflexion sur le langage et le statut de la parole, a des enjeux qui dépassent la querelle des universaux et la distinction entre l'être et l'essence ; elle aide à situer les mécanismes d'un certain fondamentalisme sacralisateur et de sa cohabitation, au sein de la chrétienté sacrale, avec une perception plus nuancée de la sacralité de la Parole que nos auteurs vont nous aider à formuler.

2. Le sacré et la Bible : ambiguïtés lexicales

L'association du vocabulaire du sacré, de la Parole de Dieu et de l'Écriture n'est pas toujours allée de soi[6]. Trois coups de sonde aideront à en prendre conscience. Le premier porte sur le lexique de la Vulgate, le second sur quelques expressions typiques, le troisième sur le corpus de Thomas d'Aquin, principale référence théologique de nos auteurs[7].

Dans la Bible hébraïque, la racine hébraïque קדש désigne le fait de mettre à part, l'altérité absolue qu'est la sainteté divine et tout ce qui s'y réfère comme distinct du profane. Le grec des Septante distingue en revanche ἅγιος ou οσιος (saint, *sanctus*) et ιηρός (sacré, *sacer*). Néanmoins, dans la Bible latine, Jérôme a généralement préféré *sanctus* à *sacer*. Dans tout l'Ancien Testament, l'adjectif *sacer* n'apparait que huit fois ; il fait toujours référence au culte, mais

ne désigne jamais la parole ou l'écrit[8]. Un peu plus souvent, la parole de Dieu (*verbum*) est qualifiée de sainte, mais non de sacrée. Une seule fois, dans le Nouveau Testament, le texte biblique étudié par Timothée est appelé « lettres sacrées » (2 Tim 3, 15) ; une seule fois, *sanctus* est associé à l'Écriture (Ro. 1, 2). Le vocabulaire du sacré, lié au culte et distinct de celui de la sainteté, ne s'applique donc qu'exceptionnellement à la Bible et jamais à la Parole de Dieu. Comme acte et comme contenu, celle-ci relève d'une autre sphère que l'Écriture qui la matérialise. On ne saurait considérer la Vulgate latine comme un facteur de sacralisation de l'Écriture ou des médiations humaines de la Parole de Dieu.

Malgré des silences éloquents, le vocabulaire utilisé dans la littérature patristique et médiévale latine pour désigner l'Écriture recourt au champ lexical du sacré avec une fréquence croissante[9]. En général, *sacer* ne sert qu'à distinguer une réalité profane de son synonyme religieux. Ainsi, la correspondance de Jérôme utilise deux fois l'expression *sacra bibliotheca*, qu'il forge, pour distinguer la Bible des autres « bibliothèques » ou collections de livres. La locution et son corollaire, *divina bibliotheca*, restent rares dans les textes théologiques, même si les chroniqueurs et les hagiographes en firent un usage plus fréquent. De même, jusqu'à la fin du Moyen Âge, *Biblia* et *Textus* se passent d'adjectifs sacralisants parce qu'il n'y a pas de « Bible » profane et que le substantif *Textus* désigne par antonomase la mise par écrit sur support matériel du canon des Écritures. Marsile de Padoue écrivait simplement vers 1324 : « sacer canon seu biblia »[10]. Alors que les inventaires et catalogues médiévaux signalent souvent la présence du *Textus*, sans adjectif, pour désigner la Bible ou un lectionnaire liturgique, *Textus sacer* est quasiment forgé par les rédacteurs du concile Vatican II qui en font un équivalent de *Sacra Scriptura*[11]. De même, *Sacra Biblia* n'apparaît que vers la fin du XV[e] siècle, notamment chez les humanistes, lorsque la conscience de l'étymologie de *biblia*, lu comme la translittération du neutre pluriel grec βιβλία (les livres), incite à distinguer la Bible des livres ordinaires[12]. Plus généralement, dans le contexte des Réformes protestantes et catholiques, l'adjonction de *sacer* à *biblia* atteste la vénération progressive dont la Bible finit par faire l'objet à la suite des évolutions de la fin du Moyen Âge :

stabilisation du texte de la Bible, réflexion théologique sur son statut, confiscation de sa prédication et de son étude par les clercs. Jusque-là, et à l'envie, *sacer*, comme synonyme de *sanctus* et de *divinus*, se trouve fréquemment associé aux substantifs *canon, doctrina, eloquium, historia, lectio, littera, pagina, scriptura,* moins pour leur attribuer une valeur hiératique, une origine ou une vertu divine que pour les distinguer de leurs équivalents profanes. Seule l'expression *sacra euvangelia*, ignorée d'Augustin et Jérôme mais prisée dès Grégoire le Grand, est l'indice d'une sacralité particulière reconnue aux quatre évangiles, liée à la solennité particulière de leur proclamation liturgique à la messe et en d'autres occasions rituelles ainsi qu'à la pratique de la prestation de serment en référence aux évangiles. Mais qu'on parle de *doctrina,* de *littera*, de *pagina,* de *scriptura,* c'est avant tout le contenu désigné par ces termes qui est qualifié de sacré par synecdoque particularisante utilisant un terme concret pour désigner l'abstrait. L'ambiguïté de cette figure de style montre que si, du point de vue de la sacralité secondaire, définie plus haut, le contenant (livre ou réalité matérielle) n'est assorti d'aucune sacralité ontologique, il peut en aller tout autrement lorsque ces expressions sont reçues dans le contexte culturel d'une sacralité primaire.

Chez Thomas d'Aquin, tandis que *sanctus* qualifie l'être même de Dieu trois fois saint, ou l'ajustement moral et personnel de l'être créé à Dieu, *sacer* désigne surtout la qualité de ce qui est mis à part pour le culte divin : action, lieu, temps, symboles, « choses » (*res*), objets divers (voile, vêtements), sacrements. À ces termes qui dessinent les contours d'une sacralité liturgique s'ajoutent ceux d'une sacralité hiératique ou sociologique cristallisée par la constitution d'un savoir : autorité, secret, science, doctrine, et bien sûr *pagina, scriptura, littera sacra*. En revanche la parole (*vox*), le chant, le *sermo,* la *praedicatio* ne sont jamais sacrés chez l'Aquinate. Même le verbe (*verbum*) n'est considéré comme sacré que dans le cas précis des amulettes portées au cou sur lesquels sont écrites des *verba sacra*[13]. Seules les expressions *eloquium sacrum* (une trentaine d'occurrences) et, plus rarement, *eloquium Sacre Scripture*[14], désignent expressément l'acte de Dieu se révélant comme réalité transcendante. Mais il s'agit toujours alors d'emprunts directs ou indirects à Grégoire le Grand, Denis ou Bède.

Alors que ces derniers recouraient volontiers au vocabulaire de la parole (*eloquium*) pour désigner la Bible ou la Révélation, dès Pierre Lombard et la fin du XIIe siècle les théologiens préfèrent puiser dans le vocabulaire de l'écrit lorsqu'ils s'affranchissent du vocabulaire de leurs sources. Avec eux *Sacra Scriptura, Littera, Pagina* ou *Doctrina* prennent définitivement le dessus.

Bien que les concepts ne se réduisent pas aux mots qui les expriment, ces usages lexicaux sont révélateurs du climat sacral dont le Moyen Âge central a peu à peu entouré la Bible. Tout se passe donc comme si le piège de la synecdoque se refermait et que triomphait la religiosité populaire qui, depuis longtemps déjà, tendait à attribuer aux manuscrits mêmes de la Bible des pouvoirs dérivés de son auteur divin. Ces évolutions indiquent, jusque dans la théologie, la prévalence des formes écrites – stabilisées – de la révélation chrétienne, au détriment des allusions à son statut initial de parole de Dieu, à son origine « verbale », orale, fluente et insaisissable. Le phénomène doit se comprendre dans le contexte du développement des pratiques de la communication : régression du champ de l'oralité[15], pratique de l'écrit en pleine expansion, association de l'écriture et de la mémorisation, mais aussi explosion de la prédication cléricale. Bien que cette dernière ne soit, pour ainsi dire, jamais qualifiée de « sacrée », elle se ritualise à partir du XIIIe siècle par une insertion de plus en plus nette au cœur de la liturgie[16]. Le mouvement est symptomatique d'une volonté de contrôle de la Parole de Dieu par les clercs : prédicateurs, mais aussi « correcteurs » du texte biblique, ils s'en considèrent les garants et tiennent à en fixer le contenu pour éviter de donner prise aux innovations, à l'hérésie, aux prophéties « privées », c'est-à-dire aux prophéties et révélations post-apostoliques, communiquées en vertu de charismes personnels, sans mission ecclésiale. Entre 1328 et 1345, un canoniste proche de la curie d'Avignon notait en marge des *Décrétales* : « La prédication de la parole (*verbum*) de Dieu n'opère pas moins en nous que le Verbe de Dieu »[17]. Même si le primat du sens sur la lettre est toujours souligné[18], même si le sens littéral, fondé sur la lettre, est présenté comme le garant de l'orthodoxie du sens spirituel, c'est à l'aune de la tradition ecclésiale que se mesure l'orthodoxie du sens littéral[19]. Parallèlement, la Bible est souvent assimilée, surtout au

XIVe siècle, aux codifications juridiques. Chez Dominique Grima et Armand de Belvézer, cette association entre Bible, parole sacrée et Loi est directement liée à l'importance prise par le fait juridique dans la gestion de l'institution ecclésiale, à la présence à Avignon de nuées de juristes au service de la Curie et dans l'auditoire de nos maîtres. Dans ce contexte, la parole sacrée n'est ni celle de Dieu qui parle au cœur (elle est plus divine que sacrée), ni celle des clercs qui parlent aux foules (elle est trop humaine bien qu'elle parle de Dieu), mais la parole de Dieu mise par écrit et codifiée dont l'interprétation est contrôlée par l'Église. La sacralisation de l'Écriture correspond ainsi à une mise à part, non pas par rapport au profane, mais par rapport au « privé », tendance que le *Defensor Pacis* de Marsile de Padoue poussera à l'extrême en plaçant l'autorité de l'Écriture au-dessus de toute autorité humaine et l'interprétation de l'Écriture par le concile au-dessus de celle du pape seul[20]. Durkheim semble donc avoir vu juste : fabrique du sacré et construction du corps social vont de pair au Moyen Âge central aussi.

II. L'EXÉGÈSE DOMINICAINE MÉRIDIONALE AU DÉBUT DU XIVe SIÈCLE

Le corpus de l'exégèse dominicaine méridionale a déjà été présenté ici lors d'un précédent colloque[21]. Mais les textes que nous allons examiner doivent encore être situés dans le contexte d'une exégèse en pleine mutation institutionnelle et méthodologique, à la recherche d'une synthèse entre la formation universitaire parisienne – la page de l'école biblico-pastorale parisienne est tournée depuis le milieu du XIIIe siècle – et celle des *studia* des ordres mendiants, au sommet de leur expansion.

En effet, après avoir été la matrice de toute théologie jusque dans les années 1240, la lecture de la Bible fait l'objet d'une certaine désaffection, concurrencée, dans les écoles, par le développement des nouvelles formes et disciplines de l'intelligence religieuse : la

philosophie et la logique, la théologie discursive, la *questio*, le commentaire des *Sentences* prenant de plus en plus de place dans la production écrite des théologiens. Pour y surseoir, l'exégèse médiévale fait l'objet de renouvellements méthodologiques et institutionnels. Dès 1290, le chapitre général de Londres institue dans les *studia generalia* un cours consacré spécialement à la Bible en plus de la lecture cursive empruntée au cursus universitaire. Aussitôt, le chapitre provincial de Toulouse nomme des lecteurs de la Bible à Montpellier et Toulouse[22]. En 1308, l'année même du retour de Dominique Grima à Toulouse, le chapitre général de Padoue fait le constat alarmant d'une crise grave de l'enseignement biblique et renforce les mesures en faveur de l'étude de la Bible. Un enseignement biblique exclusif destiné à des étudiants choisis est préconisé dans un couvent par province[23]. L'année suivante à Saragosse cette mesure est renforcée par la fondation de *studia* bibliques *ad hoc* dans chaque province. La méthode de cet enseignement biblique spécialisé est encore mal connue. Elle consistait pour le moins à lire la Bible dans un cours public et solennel, de manière plus poussée que la lecture cursive propédeutique des bacheliers bibliques mais différente de l'enseignement magistral du maître en théologie[24].

Il ne fait pas de doute que Dominique Grima a été député à cette tâche au *studium* de Toulouse dans les années 1311-1321, après avoir notamment étudié à Paris de 1304 à 1308. La dédicace à Jean XXII qu'il place en tête de son commentaire continu de la Bible y fait explicitement allusion[25]. Il y présente son œuvre comme le modèle du nouvel enseignement de la Bible. Il se caractérise tout particulièrement par l'accent mis sur le sens littéral, les étymologies, la référence au grec, parfois à l'hébreu, le dépouillement systématique et quasi encyclopédique des commentateurs antérieurs, par le recours méthodique aux questions en forme simple dans le cadre de l'analyse du texte pour en résoudre les apparentes contradictions, enfin par l'association au commentaire scripturaire de grandes questions théologiques extraites des œuvres de Thomas d'Aquin, dans le cadre d'un enseignement distinct organisé en fonction des besoins de l'intelligence du texte biblique, et non de l'organisation dogmatique des traités dont ces questions sont issues. Le commentaire du Pentateuque fut remis au pape

en 1319 ; le commentaire des livres historiques fut achevé plus tard, peut-être après la fin du pontificat de Jean XXII[26]. Le tout est précédé d'un *principium biblicum,* dont l'édition critique a été préparée pour cette étude, et d'un long commentaire de la lettre 53 *Frater Ambrosius* de Jérôme à Paulin de Nole sur l'étude de l'Écriture dont l'édition est en cours[27]. Toutes les microstructures exégétiques qui s'y observent sont empruntées aux pratiques de l'exégèse antérieure. C'est surtout le caractère méthodique et institutionnel donné à cette approche qui est le signe d'une spécialisation de l'étude de l'Écriture au sein du champ de compétence de la faculté de Théologie. Cependant cette spécialisation ne put prendre corps sans une réflexion sur le statut propre de l'Écriture par rapport à la Théologie, entendue comme Parole de Dieu au sens large, soit que cette réflexion aie été préparée par les théologiens du XIIIe siècle, soit que les écoles du XIVe siècle aient dû la faire éclore pour justifier l'évolution des pratiques imposées par l'institution religieuse.

Armand de Belvézer, pour sa part, ne semble pas avoir étudié à Paris[28]. Il a enseigné au *studium generale* de Montpellier puis à la curie d'Avignon et laissé une œuvre éclectique, dont subsiste, entre autres choses, une *Collatio super Sacram Scripturam,* éloge de l'Écriture sainte et leçon inaugurale de son enseignement des *Sentences*[29], un commentaire de Mathieu non daté[30], un commentaire des Psaumes qui subsiste en miettes dispersées sous forme d'un prologue académique sur le Psautier[31], d'une collection de 94 sermons précédés d'un long *prohemium* daté de 1327[32], l'année même de la condamnation de Marsile de Padoue et Jean de Jandun à laquelle il a certainement participé[33], et de deux séries de reportations conservées grâce aux notes d'un auditeur prises en 1328. La première de ces séries forme un commentaire assez cursif sur les Psaumes 118 à 132, l'autre porte sur les 86 premiers versets du Psaume 118 ; plus prolixe, elle est encore suivie d'une série de 36 questions annexes, dont la vingt-sixième, éditée ici en annexe, dresse un petit tableau de la sociologie de la connaissance théologique en lien direct avec notre propos. Ni le commentaire de Mathieu, ni l'exégèse des Psaumes ne se conforment au modèle proposé par Dominique Grima. On constate bien le recours à des questions *post-lectionem* dans

le commentaire des Psaumes, mais, bien que fortement inspirées de Thomas d'Aquin, elles ne lui sont pas simplement empruntées. Le commentaire de Mathieu contient de nombreuses questions et digressions en forme simple, mais aucune question longue ou étymologie comparable aux pratiques de Dominique Grima. Il est possible que des finalités pédagogiques différentes expliquent ces différences : un enseignement biblico-biblique spécialisé pour l'un, un enseignement théologique plus généralisé pour l'autre. Il est surtout probable que Dominique Grima n'ait pas réussi à faire école.

L'œuvre et la carrière de ces deux maîtres offrent deux regards complémentaires sur la façon dont l'exégèse dominicaine méridionale situait l'Écriture par rapport au cycle chrétien de la Parole et au travail théologique. Elles pourraient aider à savoir comment cette spécialisation pragmatique de l'enseignement de la Bible s'articule d'une part avec la distinction théorique entre Théologie et Écriture préparée au cours du XIIIe siècle et d'autre part avec le phénomène de sacralisation du texte biblique qui vient d'être évoqué.

III. LE CYCLE CHRÉTIEN DE LA PAROLE

Le christianisme est avant tout une religion du Verbe exprimé, mémorisé, transmis, interprété. L'évolution des pratiques de l'écrit, les débats autour de la fonction pontificale ont conduit à en faire aussi une religion du Livre, référence moins dépendante, pourrait-on croire, de la médiation ecclésiale. Nos auteurs se situent à la croisée des chemins. Leurs textes, plus analytiques que synthétiques, reposent sur une théologie dont il est nécessaire de rappeler ici les principaux repères.

On ne peut appliquer sans nuance au XIVe siècle la thèse d'Henri Donneaud selon laquelle « les expressions *theologia*, *sacra doctrina*, *sacra scriptura* [étaient] toujours parfaitement synonymes au XIIIe siècle » au point d'être « interchangeables » et d'équivaloir à « ce que, à la suite de la Constitution *Dei Verbum* du second concile

du Vatican, nous appelons maintenant la "Parole de Dieu" », à l'exclusion du discours des théologiens[34]. Nos auteurs distinguent bel et bien la Parole essentielle (*Verbum*), la Parole incarnée (*Verbum abreviatum*), la *Theologia* qui n'est autre que la Révélation, à la fois *Sacra doctrina* et *Sacra Scriptura*, et la *theologia* activité des croyants qui, en tant qu'ils cherchent à comprendre et commentent la Révélation, sont appelés *theologi*.

« Au commencement était le Verbe » (Io. 1, 1). Pour le monde latin, la parole (*vox*) n'est pas le verbe (*verbum*), mais son expression sonore ; les théologiens sont conscients de la nuance, sans hésiter à jouer de la synecdoque lorsque cela les arrange. La seconde personne de la Trinité, engendrée par Dieu qui se pense et se dit à lui-même, n'est donc pas Parole au sens strict, mais Verbe, par analogie avec le concept pré-langagier produit par l'esprit humain. Dieu en son essence est donc moins pensé par le Moyen Âge comme un être de parole que comme un être de pensée, tout au plus comme une parole intérieure[35].

Pour que le Verbe devienne parole, il faut qu'il inspire un être de langage en lui donnant de comprendre, puis en l'incitant à exprimer ce qui lui a été donné de comprendre par l'inspiration prophétique. Quand le Verbe se fait chair (cf. Io. 1, 14), il devient aussi parole, expression audible du divin, *Verbum abreviatum* (Rom. 9, 28), c'est-à-dire le Verbe rendu accessible à l'homme parce qu'il se fait comme lui être de pensée, de langage et de communication. Mais il ne devient pas parole par essence. La parole qu'il porte émane de lui, elle n'est pas lui.

Par ailleurs, le Verbe de Dieu, incarné ou non, n'est pas sacré : il est Dieu et cause de toute sacralité. La parole sacrée se distingue radicalement du sacré ontologique (Dieu, incarné ou non) et relève du sacré relationnel. Elle correspond à la double instance de la Tradition ecclésiale qui transmet le dépôt de la foi (*Sacra doctrina*) et de l'Écriture, mémoire de l'Incarnation rédemptrice (*Sacra Scriptura*). Ce n'est plus le Verbe hypostasié ou incarné, mais le langage humain, inscrit dans l'espace-temps d'une culture, porteur de connaissance et transmetteur de sens. La parole sacrée est un effet créé de la Parole essentielle et elle y conduit en retour. On dira donc qu'il y a parole sacrée lorsque le langage humain porte sur Dieu, soit que Dieu en soit

l'origine, soit qu'il en soit le sujet parce qu'elle traite de lui, soit qu'il en soit le terme parce qu'elle s'adresse à lui. Parole de Dieu à l'homme, parole de l'homme sur Dieu ou parole de l'homme à Dieu sont autant de participations de la Parole essentielle qu'est Dieu. Leur sacralité relève à la fois d'une différence ontologique : cette parole n'est pas Dieu, et d'une relation de dépendance ; cette parole a une origine, un sens et une finalité divines. Elle est donc totalement humaine en ce qu'elle résulte de l'exercice des puissances naturelles de l'esprit humain. Le caractère surnaturel de la parole sacrée est dans l'origine, le sens et la capacité de cette parole à transmettre un message et à produire des effets qui mettent l'homme en rapport avec Dieu. La parole n'est donc sacrée qu'en raison de la relation qui la fait dépendre de Dieu comme de sa fin, de sa cause, de son objet.

La parole que Dieu adresse à l'homme est un phénomène que les théologiens qualifient de « révélation » et qui s'appuie dans la Bible sur l'expression récurrente de la littérature prophétique : « Factum est verbum Domini ad... » (1 Reg. 15, 10 *et passim*). La Révélation est d'abord l'acte par lequel Dieu dévoile à l'intelligence le sens caché des choses, c'est-à-dire élève l'intelligence croyante pour lui permettre d'interpréter son histoire personnelle et collective afin qu'elle y découvre à la fois quelque chose de Dieu et quelque chose du sens de sa propre existence. Mais cet acte est sans parole – « non sunt loquele neque sermones » (Ps. 18, 4) – ou plutôt il requiert toujours des intermédiaires : les puissances sensitives, intellectives et affectives de l'homme, son système de représentation et d'expression qui sont élevés par l'action divine à comprendre et à formuler en mots humains des réalités qui les dépassent. La parole de Dieu à l'homme ne se perçoit donc qu'à travers la parole de l'homme sur Dieu, laquelle ne se forme et ne se construit que par le libre jeu des facultés humaines, utilisant le langage articulé, mais aussi les images, les symboles et les affects. Le prophète est d'abord un voyant dans le sens où il découvre le sens caché des choses, puis il est un porte-parole quand il le traduit dans le langage de ceux à qui il parle. La parole prophétique est donc la résultante d'une double capacité : celle de comprendre, qui est de l'ordre de la connaissance intuitive, et celle de transmettre qui est de l'ordre de la communication. Connaissance

et communication prophétiques sont dites « inspirées » par Dieu ou « prophétiques » lorsqu'elles sont jugées constitutives du dépôt de la Révélation voulu par Dieu. Cela arrive lorsque les autorités religieuses reconnaissent que le contenu d'un message prophétique entre en résonance et converge symphoniquement – seule le Verbe est monodique – pour former un même message dont la portée va structurer un peuple et une culture : Israël et le judaïsme, puis le christianisme et ses formes sociologiques : Église(s) et société sacrale. La parole est dite « assistée » par l'Esprit Saint lorsqu'elle est le fait du magistère ecclésiastique dans l'exercice de sa mission propre de garantir la transmission fidèle, l'expression ou l'intelligence authentique du dépôt de la foi, c'est-à-dire la substance de la parole inspirée.

Quand on parle de révélation, il convient donc de distinguer entre la parole révélante ou *révélation donnée*, action de Dieu qui agit sur le psychisme humain pour se faire connaître, et la parole révélée ou *révélation reçue*, réfraction créée dans le psychisme humain de la parole révélante. Cette révélation reçue est causée par une double médiation langagière et sociale. La révélation passive prend corps dans la parole des prophètes, puis sous forme écrite dans le corpus des Écritures. Achevée à la mort du dernier apôtre, elle continue à être transmise sous forme orale et écrite par la Tradition ecclésiale qui n'est autre que la transmission diachronique du contenu de la révélation, transmission dont les acteurs sont tous les croyants à titre ordinaire, les prélats ou évêques par fonction, les théologiens et prédicateurs par profession. La médiation langagière requiert donc aussi une *médiation sociale*. Il n'y a pas d'Écriture sacrée ou de Tradition sans un corps social qui les fasse exister comme tels en les reconnaissant comme authentiquement divins en vertu de l'assurance donnée à l'Église que sa foi ne peut défaillir. L'Écriture sainte est la mémoire matérialisée de la révélation, faite de textes sélectionnés par l'Église et dont le sens n'est accessible qu'au travers de la Tradition herméneutique contrôlée par le magistère ecclésiastique.

Le mouvement descendant de la Parole *essentielle*, qui s'adresse à l'esprit prophétique et prend la forme d'une parole *inspirée*, authentifiée par la parole *assistée* du magistère, suscite à son tour un double mouvement ascendant : celui de la parole théologique et celui de la

parole liturgico-mystique qui disposent l'une et l'autre à la réception, à la transmission de la révélation et enfin au retour de l'homme à Dieu.

La parole théologique ne s'appuie sur aucune garantie divine propre mais répond d'une part à la mission donnée aux croyants d'annoncer la foi (Math. 28, 19-20) et d'autre part au besoin de l'intelligence de la foi. La théologie au sens étroit du mot se conçoit donc comme une réception de la Révélation par l'intelligence croyante, science fondée sur les prémisses des articles de foi, visant à les rendre intelligibles à tous, toujours et partout, au-delà du contexte historique et culturel particulier de la Révélation. Elle prend soit une forme discursive (sommes, questions), soit une forme analytique (commentaires de texte).

Par le culte et la prière, l'homme s'adresse à Dieu dans un mouvement de retour qui achève le cycle de la parole. La parole de Dieu à l'homme qui s'est fait entendre à travers la parole de l'homme sur Dieu au fil du processus de la révélation et de la transmission de la foi, n'est pleinement reçue que quand elle retourne à sa source en incitant l'homme à s'adresser à Dieu. La liturgie, en proclamant l'Écriture au sein du culte public, manifestation et réalisation du corps ecclésial, est le lieu privilégié où la Parole de Dieu à l'homme est pleinement reçue par l'instrumentalité efficiente et le symbolisme dispositif des rites sacramentels. Le mouvement initié par la parole prophétique s'achève dans le culte liturgique et la prière vocale qui le prolonge. Il culmine dans la parole mystique où la parole humaine rejoint le Verbe de Dieu au-delà des concepts et de toute parole, selon le principe exprimé par la béguine Hadewijch d'Anvers (vers 1240) : « Entre l'âme et son Dieu toute parole est une injuste mesure. L'âme dont la louange est parfaite laisse Dieu en silence être Dieu »[16]. Parole de Dieu à l'homme, parole de l'homme sur Dieu et parole de l'homme à Dieu se répondent en une circumincession qui conduit l'homme à s'unir à Dieu par participation de grâce. Ce point d'orgue de l'économie chrétienne de la parole sacrée et de l'Incarnation rédemptrice rappelle que le langage humain a besoin d'être sacralisé pour surseoir à son inadéquation radicale à exprimer le divin. C'est le génie du christianisme, au confluent du judaïsme tardif et de la pensée grecque, d'avoir pensé Dieu comme Verbe,

Pensée énonçable, et de lui avoir attribué l'initiative de l'incarnation pour rendre anthropologiquement possible un dialogue métaphysiquement impossible.

Quand ils traitent de l'Écriture sainte, les scolastiques déploient rarement tous les volets de ce polyptique dont il est pourtant indispensable que l'historien perçoive les nuances pour être à même de saisir la cohérence souterraine des textes qu'il est amené à analyser.

IV. LA PAROLE OUBLIÉE ?

Pour mesurer la place que prennent les instances de la Parole sacrée chez nos auteurs, il est possible de suivre trois pistes : le lexique, l'exégèse des faits de parole évoqués dans la Bible, enfin les sermons, prologues et questions qui traitent de la Parole de Dieu. Passons en revue les deux premières avant de nous arrêter plus longuement à la troisième.

1. La Parole dans les lexiques

À des titres divers, la production exégétique de la première moitié du XIVe siècle accorde beaucoup d'importance à la lexicographie, aux tables et aux index.

Dominique Grima donne une définition de tous les termes curieux ou savants qu'il rencontre dans l'Écriture ; il prend soin d'en procurer deux index. Les tables du commentaire du Pentateuque inventorient près de 890 *vocabula*, celles des livres historiques 1728 dont une forte proportion de noms hébreux, de noms de lieux, de personnes, d'adverbes destinés à faire de cette somme un instrument de travail[37]. Le lexique de la parole y est peu représenté. Quasiment absent du commentaire du Pentateuque, il est un peu plus présent dans les livres historiques. On ne trouve ni *predicatio*, ni *sermo*, ni *loquela*,

ni *sacer*, ni *vox*, ni aucun des termes les plus explicites qui concernent la problématique de la parole sacrée. Conformément à la finalité de l'enseignement « biblique » des *studia* dominicains, ces analyses lexicales ne visent pas à la construction d'une synthèse théologique mais à l'explicitation du vocabulaire technique de l'Écriture. Ce silence ne permet donc pas de conclure à une absence de conscience des problématiques théologiques de la Parole.

Les commentaires d'Armand de Belvézer ne contiennent aucun instrument comparable[38], mais on y relève au fil de la lecture de nombreuses définitions concernant le lexique de la parole. *Vox* est explicitement présenté comme le synonyme de *verbum* : « vox sive verbum »[39]. Le commentaire du Ps. 118, 105 montre sans équivoque que « Verbum Dei » ne renvoie pas à l'Écriture, mais soit à la volonté et aux commandements de Dieu, soit au Fils de Dieu[40]. Le reportateur de la leçon sur le Ps. 118, 81 définit le verbe comme « un vocable très profond et obscur », sans doute pour désigner cet excès de lumière qui aveugle[41]. Car Armand associe généralement la notion de *verbum* à celle de la clarté la plus pure, comme on le verra bientôt chez Dominique Grima.

Armand est surtout l'auteur d'une œuvre de grand intérêt pédagogique, le *Tractatus de declaratione difficilium terminorum tam theologie quam philosophie ac logice*. Cette espèce de catéchisme philosophique et théologique a été conçu pour une sorte de mise à niveau des clercs séculiers qui étaient amenés à suivre l'enseignement du *studium* du Sacré Palais sans avoir bénéficié au préalable de la formation de base des *studia* dominicains. Il y analyse de manière développée plusieurs centaines de concepts. Une fois de plus, la référence à la parole comme acte d'élocution est absente, mais la dernière partie de l'ouvrage, quoique très courte (20 chapitres), traite de la capacité du langage humain à parler de Dieu et donc de la possibilité même de la parole sacrée en tant que discours de l'homme sur Dieu. La fin du chapitre deux, après avoir rappelé les limites de ce qu'il est possible de connaître de Dieu par la connaissance des créatures[42], précise qu'il en va autrement de la connaissance de foi qui fait reposer sur les « dires de l'Écriture sacrée, par l'autorité du locuteur (*dicentis*) qui est Dieu », la croyance en des propositions que « la

raison naturelle ne peut en rien connaître »[43]. Ici l'Écriture est bien parole et parole de Dieu, mais parole vicaire.

2. *L'exégèse des faits de Parole*

Les commentaires de textes, continus (commentaires bibliques) ou sélectifs (sermons, prologues) constituent l'essentiel de notre corpus. Ils placent l'historien face à un relatif émiettement des exposés doctrinaux, dispersés au fil des images, des analogies et des figures de style.

S'il est une action que la Bible ne cesse d'attribuer à Dieu, c'est bien la parole : « Dixique Deus… », « Factum est verbum Domini ad… ». Mais nos auteurs n'ont pas commenté les livres qui se prêtent le plus à l'analyse du système chrétien de la Parole : les prophètes, l'Évangile de Jean, l'Apocalypse. Cependant, l'échange verbal entre l'homme et Dieu est une des thématiques centrales du Psautier, cher à Armand de Belvézer. Le Psaume 118, notamment, est à lui seul un traité de la Parole sacrée puisque ses cent soixante-seize versets forment une longue hymne à la loi divine, présentée comme l'énoncé par excellence de la parole que Dieu adresse à l'homme. Il en décline tous les synonymes – *lex, mandata, testimonia, verba, sermones, eloquium* – et toutes les vertus : la Loi est la vérité, elle dirige l'agir humain et son intelligence, elle engendre cette crainte que les anthropologues associent aux manifestations du sacré. D'entrée de jeu, Armand déclare que « ce psaume tout entier concerne la loi de Dieu et la science et la doctrine »[44]. À vrai dire, l'intérêt porté à ce psaume par Armand de Belvézer est moins significatif de l'attention prêtée au concept de Parole de Dieu par ce prédicateur assidu que de la conscience qu'il avait, comme maître du Sacré Palais, du rôle prédominant de la référence juridique dans la pratique quotidienne des curialistes qui formaient son auditoire. Il contribue à étendre le champ lexical de la parole sacrée bien au-delà des évidences premières, puisqu'il conduit à assimiler la parole sacrée à la volonté divine et à la Loi, autant sinon plus qu'aux faits de sciences et de langage.

Chez Dominique Grima l'exégèse des faits de parole est moins facile à saisir mais conduit aux mêmes conclusions. Contentons-nous d'un exemple parmi les plus attendus : la locution créatrice de la lumière au début de la Genèse : « Dixitquoque Deus : "fiat lux", et facta est lux »[45]. L'acte de parole prend selon lui un sens différent selon qu'on comprend *Deus* comme désignant l'essence divine elle-même ou la première personne de la Trinité. S'il s'agit de Dieu en son essence, sa parole (*vox*) signifie sa volonté selon Basile, son intellect selon Alcuin. En Dieu le parler s'identifie avec l'agir, ce qui le différencie de l'homme, d'après André de Saint-Victor[46]. Mais si on considère avec Augustin que c'est ici le Père qui s'exprime, alors le fait de parole est la génération du Fils, le Verbe source de toute lumière. Forçant un peu le texte d'Augustin cité par la Glose, Grima assure que la création de la lumière est présentée comme un fait de parole divin parce que le propre du verbe est d'exprimer les choses de manière distincte et parfaite, tandis que la création de la terre, encore informe, ne pouvait être présentée comme un fait de parole[47].

De nombreux autres passages pourraient être ainsi glanés. Néanmoins les collations ou sermons-conférences d'Armand de Belvézer *In Sacram Scripturam* et *De Verbo Domini*, ainsi que le *Principium biblicum* de Dominique Grima et son commentaire de la lettre *Frater Ambrosius* de Jérôme abordent la thématique de la parole et de l'écriture sacrées de façon plus directe et plus complète. Mieux que l'exégèse des faits de parole dispersés dans l'Écriture, ils permettent de mettre en lumière les éléments du cycle chrétien de la Parole qui sous-tend l'herméneutique chrétienne, depuis l'engendrement du Verbe en Dieu jusqu'au retour de l'homme à Dieu grâce à la médiation de la parole humaine ecclésiastique, prophétique et messianique.

V. DE LA PAROLE AUX ÉCRITURES : ARMAND DE BELVEZER

Bien que les écrits d'Armand de Belvézer soient postérieurs à ceux de Dominique Grima, nous commencerons par eux afin de suivre le mouvement de l'économie de la Parole sacrée qui part de Dieu et vient à l'homme par le Christ et l'Écriture.

1. Parole de Dieu et Écriture : une conformité substantielle

Le discours inaugural de l'enseignement d'Armand de Belvézer sur le livre des *Sentences* de Pierre Lombard date du premier quart du XIV[e] siècle. Il relève du genre littéraire académique des éloges de l'Écriture sainte conservés par centaines. Celui qui nous occupe ne subsiste qu'à l'état d'épave, brouillon préparatoire ou notes reportées, que nous avons déjà eu l'occasion d'éditer et d'analyser ailleurs[48]. Dans le cas d'Armand, l'exercice clôt probablement une lecture cursive de l'Écriture dont il précise le statut par rapport à la science divine et aux sciences humaines. Il l'articule avec un commentaire des *Sentences*, perdu, dont il annonce le plan et auquel il va désormais s'atteler comme à une réélaboration du contenu de l'Écriture dont il vient de donner lecture sous sa forme native, abordé désormais à travers les propositions théologiques ou sentences compilées par Pierre Lombard à partir des écrits des Pères et des auteurs ecclésiastiques dans un manuel structuré, adopté par les écoles de théologie jusqu'à la fin du Moyen Âge. L'exercice témoigne donc de la façon dont le jeune théologien provençal concevait la Théologie au sens large en son double niveau épistémologique de Révélation donnée (parole de Dieu à l'homme), transmise par l'Écriture, et de Révélation reçue ou réception croyante de la Révélation, transmise par la Tradition de l'Église (parole de l'homme sur Dieu).

Le texte qui nous est parvenu n'a pratiquement conservé que la trame et quelques rares propositions de la leçon originale d'Armand,

enchâssées dans un maillage d'images et de raccourcis rendus parfois surprenants par le caractère incomplet et allusif des notes brutes conservées. Il en ressort que l'Écriture « résume toutes choses » parce qu'elle vient de Dieu, cause première de toutes choses (l. 21). L'Écriture transmet les principes de la science théologique. Puisque la parfaite connaissance d'une science tient à la connaissance de ses principes, la connaissance de l'Écriture qui est au principe de toute connaissance sur Dieu et son dessein providentiel conduit à la maîtrise de la théologie. Implicitement, l'Écriture est assimilée aux paroles de Dieu (au pluriel) dont le fondement est la vérité divine elle-même selon le Psaume 118, 160 : « Principium verborum tuorum veritas ». L'Écriture est plus certaine que la science humaine, (l. 86) ; elle ouvre le cœur de l'homme, ce qui revient à reconnaître sa valeur performative, fréquemment rappelée par ailleurs (l. 92-93) ; elle est conforme à la raison, et à ce titre adéquate à la pensée divine ; elle procure la joie tant aux actifs qu'aux contemplatifs (l. 155-160). Enfin, connaître l'Écriture ne se réduit pas à en maîtriser la lettre mais d'abord le sens qui est quadruple : historique en tant qu'il énonce les faits accomplis, tropologique en tant qu'il édifie moralement, allégorique en tant qu'il opère une « transmutation ou purification du discours » (l. 173), anagogique en tant qu'il conduit à connaître les réalités de la vie céleste. La définition de l'allégorie comme « transmutation » purificatrice du sens premier du discours semble l'assimiler à la « voie d'éminence » qui consiste à appliquer à Dieu les concepts humains en les dépouillant de tout ce qui implique une limite incompatible avec la perfection divine. En donnant comme exemple la Genèse qui désigne la volonté divine créatrice par l'anthropomorphisme de l'ouvrier agissant par la parole – « Dixit Deus et factum est » – Armand semble réduire l'allégorie à une analogie et la lecture allégorique à une traduction des images par des concepts[49]. Il dit aussi, il est vrai, que le rôle de l'allégorie est de « prédiquer de manière conforme » (l. 166), ce qui pourrait signifier qu'on applique à la lettre des Écritures un sens supérieur conforme à l'intégralité de la révélation. Mais c'est l'assimilation de Dieu à un ouvrier qui relève de l'allégorie pour Belvézer, et non la parole comme le pensait plutôt Grima. Il est possible qu'il estime que, puisque la sentence johannique « Deus erat Verbum » inscrit la divinisation du Verbe-parole dans la lettre de l'Écriture, le sens allégorique n'a

pas ici sa place. Quoi qu'il en soit, les principes exégétiques de Thomas d'Aquin sont loin d'être assimilés, lui qui intégrait le sens des métaphores et du langage poétique dans le sens littéral et assimilait le sens allégorique au sens christologique, clé herméneutique de l'intelligence des Écriture[50]. Le « saut herméneutique », cher à Gilbert Dahan, qui conduit à dépasser l'interprétation rationnelle du texte pour y retrouver le sens plénier de la foi par l'assentiment de la raison à l'autorité de Dieu se révélant dans le Christ, demeure ici implicite[51]. L'imperfection générale de la *Collatio* oblige à ne pas donner trop de poids doctrinal au détails de cette ébauche.

La collation s'achève par une péroraison qui applique à l'Écriture une des antiennes de la liturgie de l'Avent adressée à la Sagesse divine : « Ô Sagesse qui est venue de la bouche du Très Haut, atteignant et disposant toute chose d'un terme à l'autre avec douceur et force, vient nous enseigner la voie de la prudence »[52]. La parole de l'homme sur Dieu trouve ainsi dans la prière, parole de l'homme à Dieu, le lieu et le moyen du dépassement qui lui donne sa juste mesure. La parole théologique entre dans la dimension du sacré quand l'homme accepte de laisser à Dieu le dernier mot.

Sous le flot des distinctions assonancées, typiques du style d'Armand, on retiendra une quasi divinisation de l'Écriture, émanation personnifiée de la Sagesse divine. Le document souligne non pas l'équivalence pure et simple mais plutôt la conformité dans l'ordre de la certitude et de la vérité des principes, entre la Science divine et l'Écriture ou Théologie, sans que ces deux dernières notions ne soient encore distinguées très précisément.

2. Parole et Écriture : une distinction radicale

Les perspectives changent avec le commentaire plus tardif du Psaume 118. Dans la marge de l'explication du verset 81, « In verbum tuum supersperavi », enseignée à la Curie en 1328, le reportateur a noté : « Collatio de verbo Domini »[53]. Il s'agit probablement d'un renvoi à la quatre-vingt dixième des *Collationes in Psalmos* publiées l'année précédente[54]. La version publiée destine ce texte à la fête de

la nativité de la Vierge ou du Christ ; elle diffère de la reportation qui l'appauvrit considérablement, permettant de toucher du doigt les incompréhensions de l'auditeur, dont la culture biblique est souvent prise à défaut : erreur de références bibliques, méconnaissance des épisodes évoqués, confusions lourdes entre Joab et Jacob, etc. Cependant, les aléas de la transmission manuscrite n'expliquent pas tout. Armand a probablement adapté à son auditoire avignonnais la conférence qu'il avait déjà rédigée à l'occasion de son enseignement et de sa prédication à Montpellier. Malgré une structure et une substance similaire, quasiment tous les exemples tirés de la vie courante de la société médiévale ont été retirés[55]. Nous citerons ici de préférence la version publiée.

Armand se demande pourquoi la Bible appelle « verbe » le fils de Dieu. Le prologue de l'Évangile de Jean fait office de clé herméneutique. Il permet de rapporter au Christ et à Dieu toutes les réalisations de la notion de verbe accessibles à l'esprit humain par l'expérience, depuis le processus de la connaissance jusqu'à la logique formelle, en passant par la grammaire. Armand traite d'abord du verbe comme élément « naturel », produit dans l'acte de connaissance (*mentale*), déployé dans l'imagination (*imaginabile*) et proféré par la parole (*vocale*). Sans être écartée, la distinction augustinienne entre verbe et parole est ainsi assouplie, mais l'équivalence citée plus haut à partir de la reportation n'est manifestement pas totale. La vocalisation du Verbe divin par la parole correspond à une étape tardive du cycle de la Parole sacrée. En effet, la Parole divine est essentiellement le fait de l'esprit divin (*mens*), principe par lequel Dieu Père se pense et, se faisant, engendre le Fils comme Verbe. Puis Dieu donne à connaître « son verbe conçu mentalement » par l'intermédiaire des images que les prophètes proposent dans l'Écriture[56] : le buisson ardent, la toison de Gédéon, la verge d'Aaron, la rétrogradation du soleil (4 Reg.) annoncent l'incarnation du Verbe dans le sein intact de Marie. Enfin le Verbe s'exprime par sa bouche humaine de fils incarné et devient parole. Mais à cette trilogie classique (*verbum mentale, imaginabile, vocale*), Armand ajoute un élément qu'il reproche à Augustin d'avoir oublié : le *verbum artificiale exarabile*, c'est-à-dire le verbe artefact, rendu visible et tangible par le processus

de l'écriture[57]. Contrairement à ce qu'on attendrait après la lecture de la *Collatio in Sacram Scripturam*, ce nouveau chaînon ne conduit pas à faire de l'Écriture sainte l'expression de la pensée divine, mais à présenter l'incarnation comme une abréviation du Verbe divin gravée dans la chair de la Vierge. Dieu se rend accessible à l'humanité à la manière dont on rédige un texte pour préciser sa pensée, la résumer, en conserver la mémoire et pouvoir la communiquer. À l'instar de l'acte de rédiger, l'incarnation adapte l'infinité de la pensée divine aux capacités réduites de l'humanité à laquelle Dieu s'adresse ; elle permet à la pensée divine d'être connue en devenant audible. Cette abréviation, précise-t-on, doit être comprise comme une condensation semblable à la réduction des sphères, et non comme un raccourcissement, synonyme de perte de substance. Armand accommode ici le thème paulinien du *verbum abreviatum*, cher à la pédagogie scolaire héritée du XII[e] siècle. Ce statut graphique du verbe divin est un préalable nécessaire à son émission sonore sous forme de parole au sens strict, et à la mémorisation de la parole du Christ par ses disciples[58]. Armand file alors la métaphore. Il assimile la nativité du Christ à l'éructation du Verbe mentionné dans le Ps. 44, 2. Avec la Glose ordinaire, il estime que les apôtres sont les « scribes et notaires du Christ »[59], puis il compare longuement Dieu à un scribe à la recherche du meilleur papier, fin, pur et vierge, qu'il ne trouve finalement que dans la boutique de la Vierge, puis à un clerc ou à un notaire qui veut écrire sur du parchemin neuf, ou encore au roi de France dont la chancellerie envoie à ses baillis des lettres à exécution différée ordonnant l'arrestation des templiers et des juifs, tout comme Dieu écrit le salut de l'humanité dans le sein de la Vierge où il reste caché neuf mois, connus de sa seule parentèle, de peur que les démons n'en empêchent la réalisation avant le temps[60].

L'Écriture n'est donc pas un simple recueil de paroles divines. Elle est d'abord mémoire d'un fait global, le Christ, qui ne se résume pas à des paroles et qui lui-même condense un mystère plus grand que ce que l'homme peut saisir. Le passage de l'écrit à la parole intervient à deux reprises. D'abord, de façon imagée, pour expliquer le passage du Verbe à la Parole, on estime que le Verbe divin, pour devenir parole, doit prendre chair comme un texte qu'on grave sur une peau

mégissée. Ensuite, de façon réelle, la Parole du Christ doit être à son tour rédigée, abrégée, afin d'être mémorisée et transmise au long des siècles par l'Écriture qui la proclame. Mais, curieusement, cette seconde étape est à peine évoquée par Armand, parce qu'elle ne concerne plus, dans son esprit, le Verbe de Dieu à proprement parler. Jamais Armand ne franchit le pas qui consisterait à considérer l'Écriture sainte dans son intégralité textuelle ou matérielle comme l'expression directe du verbe ou d'une parole divine. La médiation du psychisme et des artefacts de la communication humaine est toujours là. Le Verbe a d'abord été mis en images humaines par les prophètes, puis le fait de la venue du Christ et son message ont été mis par écrit par l'action et la parole des apôtres, des écrivains sacrés, de l'Église et des théologiens. En rigueur de termes, la Bible n'est donc ni Verbe ni Parole de Dieu, mais transposition écrite des images élaborées par les prophètes et du souvenir laissé par le passage terrestre du Christ. Elle n'est donc pas sacrée ou divine par émanation ou dictée, mais parce qu'elle transmet avec le souvenir de Jésus-Christ et de ce qui le concerne, par l'action de tout un groupe humain historiquement et culturellement situé. C'est la signification de cette mémoire, construite par la communauté croyante, qui est révélatrice de quelque chose du Verbe de Dieu, de qui est Dieu, de ce qu'il veut pour l'homme, de ce qu'il « dit » à l'homme[61]. Pour toutes ces raisons, souvent implicites, Armand se garde avec soin de toute équivalence simplificatrice entre Parole de Dieu et Écriture sainte. Un approfondissement théologique notable semble s'être opéré entre la *Collatio super Sacram Scripturam* et la *Collatio de Verbo Domini*.

3. *Les ouvriers de la Parole*

De qui l'Écriture, mémoire de la Parole, est-elle l'apanage ? Qui doit l'enseigner, qui doit l'étudier, jusqu'à quel degré, pour que, de mémoire écrite, elle redevienne Parole médiatrice de sens et facteur d'unité pour l'Église qu'elle constitue ? Deux textes d'Armand de Belvézer précisent fort à propos le degré de connaissance religieuse ou théologique que doivent acquérir les acteurs de la société ecclésiale,

évêques, prélats et supérieurs ecclésiastiques, membre des ordres religieux voués à la perfection, théologiens, prédicateurs, curés pasteurs d'âmes, clercs, simples fidèles ou laïcs (chez lui ces mots sont équivalents). Il en ressort non seulement une sociologie de la parole sacrée, mais aussi un tableau différentiel de la sacralité de la parole religieuse, plus ou moins accessible selon qu'il s'agit de la parole révélée reçue dans la foi par les fidèles, de la parole inculquée au catéchisme par les curés, de la parole expliquée par la théologie, de la parole annoncée par la prédication ou de la parole enseignée par le magistère des évêques.

Dans son prologue sur le Psautier (§ 3), sans doute rédigé dans les années 1320-1327 au *studium* général de Montpellier, Armand éprouve le besoin de désenclaver la théologie au profit des laïcs, comme s'il réagissait à une appropriation de la parole sacrée par les théologiens, réflexe corporatiste inévitable, inhérent au développement de cette profession dans le contexte de l'expansion des universités et, plus encore, des ordres mendiants. Selon lui, laïcs et théologiens professionnels ont non seulement la même foi par laquelle ils adhèrent intérieurement à la vérité religieuse, mais aussi une disposition stable (*habitus*) et infuse à la théologie, c'est-à-dire à parler de Dieu. En principe, cet *habitus*, de nature identique chez tous, est plus développé chez le théologien de métier qui est censé mieux connaître les choses de la foi que le simple fidèle. Dans les faits, beaucoup de fidèles en ont plus appris sur les choses divines grâce à la « simple prédication » que beaucoup de théologiens. Autrement dit, les simples rendent parfois mieux raison des choses de la foi que les théologiens. Si Armand refuse ainsi aux théologiens de se croire seuls habilités à parler de Dieu, c'est pour mettre en valeur d'autres professionnels de la Parole, les prédicateurs, susceptibles d'entretenir un *habitus* théologique « plus vrai » chez les laïcs que les théologiens formés par l'enseignement des écoles. De ce point de vue, foi et théologie sont certes sacrées en raison de leur objet – Dieu et la Révélation – mais elles sont en même temps comme désacralisées, pour ne pas dire démocratisées, du point de vue de leur sujet humain. L'exégèse et l'enseignement n'impliquent chez lui aucune sacralisation de leurs acteurs. L'habitus théologique du laïc comme celui du

théologien renvoient tous deux à une seule et même réalité supérieure, la Parole de Dieu transmise par l'Écriture sacrée.

En revanche, Armand reconnaît un rôle fondamental et quasi sacré à la prédication, vecteur universel de la foi, préalable nécessaire à toute réception croyante de la parole, plus efficace que l'enseignement de la théologie. Il pouvait parler ! Prédicateur et théologien, il était aussi pédagogue. Son prologue ouvre un enseignement solennel qui s'adresse à une élite dominicaine à laquelle il semble vouloir infliger une leçon. Avec l'expansion démographique de l'ordre, la tension se faisait sentir de plus en plus entre pères de ministères ou *fratres communes*, députés à la prédication, principale source de revenus des couvents, et pères d'études, députés à l'enseignement au point d'être dispensés de la plupart des exercices communautaires, tout à la fois fers de lance et poids morts économiques. En exaltant la prédication, Armand rappelle à ses auditeurs, théologiens en herbe, le sein qui les nourrit et dans quelle estime ils doivent tenir leurs confrères qui font « bouillir la marmite ». Ce contexte n'a pas peu contribué à la mise en exergue de la parole du prédicateur.

La question 26 sur le Psaume 118 demande si les prélats et les parfaits, c'est-à-dire les religieux engagés par des vœux dans un institut de perfection, sont tenus d'avoir une connaissance parfaite de l'Écriture sacrée. La réponse confirme et complète les analyses du prologue sur le Psautier. La connaissance de l'Écriture n'est pas requise de la même façon des laïcs, des clercs simples, des curés ayant charge d'âme et des prélats. Elle est proportionnée aux besoins de l'office de chacun : les laïcs, considérés comme non instruits et illettrés, sont tenus, par nécessité de salut, à une connaissance implicite des articles de foi et explicite des commandements de Dieu. Les clercs doivent connaître explicitement et implicitement les articles de foi, surtout s'ils ont charge d'âme et doivent expliquer la foi, les commandements et les sacrements, mais ils n'ont pas à connaître les subtilités de la théologie. Quant aux évêques et aux religieux, ils doivent avoir, au moins par mode d'*habitus* sinon en acte, une connaissance parfaite des subtilités de la théologie et une pleine science de l'Écriture afin de pouvoir instruire ceux dont ils ont la charge. Toutefois, cette science n'est pas toujours actuelle, même chez ceux pour lesquels elle

relève de ce qu'on appellera plus tard le devoir d'état. Bien qu'il ne soit plus question ni de l'*habitus* théologique des laïcs, ni de la prédication, ni des théologiens de métier, Armand n'a donc pas changé. Déterminée au *studium* pontifical d'Avignon en 1328, sa position ne nous est connue que par le reportateur habituel, issu du clergé séculier, dont on a déjà évoqué la maladresse et les méthodes sélectives.

Il appert de ces documents que la Parole sacrée, en tant que médiation langagière du salut, est aussi plastique que démocratique. Des articles de foi à la Bible, elle prend des formes différentes selon le statut de ses auditeurs, leur formation, leur culture. Elle est accessible à tous. Certaines de ses instances les plus complexes requièrent certes des compétences spécialisées, mais la cloison n'est pas pour autant étanche. On est aux antipodes d'une sacralité magique ou hiératique de la Parole qui a pourtant court dans les même temps. En 1324, Marsile de Padoue affirmait sans nuance que « tout prêtre est ou doit être docteur des divines Écritures »[62]. Dans la table de concepts théologico-juridiques qui a été ajoutée à la suite du cahier des reportations dArmand, on lit à l'entrée *Sacerdocium* : « C'est dans la main du prêtre qu'est la Loi pour enseigner »[63]. Armand réagissait donc de toute évidence contre l'irrésistible poussée de pratiques et de conceptions moins équilibrées qui tendaient à faire de l'Écriture le domaine réservé des clercs.

Connaissance de l'Écriture sainte et statut social d'après Armand de Belvézer, Qdl. 26

statut canonique	**laïcs**	**clercs**	**curés**	**prélats et religieux**
alphabétisation	illettrés	lettrés	lettrés	lettrés
objets	articles de foi commandements	articles de foi commandements	articles de foi commandements sacrements	articles de foi commandements sacrements théologie Écriture sainte
degrés	implicite totale explicite partielle	implicite totale explicite totale	implicite totale explicite totale	implicite totale explicite totale
modalités			démonstrative	démonstrative subtile *in habitu* (toujours) *in actu* (parfois)

VI. DES ÉCRITURES À LA PAROLE : DOMINIQUE GRIMA

Voyons maintenant avec Dominique Grima comment la Parole de Dieu, captée par les prophètes, abrégée par l'Incarnation, fixée dans les Écritures, libère sa force vitale en redevenant parole par l'enseignement des maîtres et des prédicateurs, achevant ainsi la course commencée à l'heure silencieuse de la génération du Verbe.

1. Le Principium biblicum *et le statut de l'Écriture sainte*

À la différence de la *Collatio super Scripturam* d'Armand de Belvézer qui était probablement un exercice de bachelier universitaire non parisien et inaugurait un enseignement sur les *Sentences*, le *Principium* biblique de Dominique Grima a les formes d'un exercice magistral de type parisien. Il revêt la forme des éloges académiques prononcés par les nouveaux maîtres en théologie au premier jour de leur enseignement[64]. Il doit être lu comme un texte programmatique représentatif de la culture de son auteur[65]. Lorsqu'en 1311, Dominique Grima fut nommé lecteur à Toulouse, c'était dans l'ombre de Guillaume de Leus, maître en théologie parisien en attente de poste depuis 1309, à qui il avait été expressément ordonné de faire son *inceptio* et d'enseigner « ut magister » au *studium* toulousain. Rien de tel pour Dominique Grima qui n'a pas été maître en théologie avant sa nomination à la tête du *studium* de la curie pontificale en 1322. Nous avons montré ailleurs qu'on peut situer entre 1314 et 1316 le mandat qui lui fut adressé par Béranger de Landorre, général des dominicains, pour enseigner *biblice* à Toulouse[66]. Son *principium* doit donc être considéré comme le premier témoin conservé du nouvel enseignement biblique instauré par l'ordre dominicain au début du XIV[e] siècle, rédigé entre 1314 et 1319 au plus tard, d'après l'épître dédicatoire qui le précède. Placé en tête de son grand commentaire biblique, sa solennité montre qu'il a estimé sa tâche comme étant d'un

rang au moins égal à celui de l'enseignement théologique traditionnel[67]. Appliquons-nous à le parcourir rapidement. .

La leçon se présente classiquement comme le commentaire d'un verset biblique (Eccli. 24, 32), appliqué à toute l'Écriture : « Toutes ces choses sont *livre* de vie, *testament* du Très Haut et *reconnaissance* de la vérité ». La structure du verset induit celle de la première partie du *principium,* articulé autour de ces trois concepts.

En tant que « livre », l'Écriture est le recueil de l'Ancien et du Nouveau Testament. C'est pourquoi on la qualifie de *bibliotheca* qui signifie dépôt (*repositio*) de livres puisque les livres qu'elle contient sont réunis « en un seul volume » ; le triomphe du pandecte est bel et bien consommé : les évolutions codicologiques influent sur l'analyse de l'exégète habitué à la bible en un volume en usage dans les écoles. On l'appelle aussi « bible », nom donné par les anciens à leurs annales, ou encore parce qu'elle est une « librairie » et contient plusieurs livres. D'entrée de jeu, Grima donne libre court à son goût pour les étymologies en puisant dans la Glose et chez Papias. Il relève que bible vient de *biblos* qui désigne le papyrus avec lequel « les anciens fabricaient le parchemin (*sic*) avant l'usage du papier (*carta*) ».

Il applique ensuite à la « doctrine sacrée contenue dans la Bible » ce que dit saint Augustin de la parole de l'homme : par son accessibilité (*facilitas*), elle enseigne et forme, raison pour laquelle elle est considérée comme un « livre » ; par son utilité, elle charme et nourrit comme la « Vérité » ; par son autorité elle fait plier ou fléchir ; on la considère donc comme le « Testament du Très Haut ». Par conséquent, ce n'est pas la Bible en tant que livre matériel ou même comme texte (au sens moderne) que Grima sacralise, mais son contenu doctrinal, son enseignement, expression de l'acte par lequel Dieu s'adresse à l'homme pour l'instruire. La Bible est bien parole mais au second degré, en vertu d'une figure de style ou parce qu'elle contient l'enseignement de Dieu à l'homme, c'est-à-dire la Révélation.

Grima propose ensuite une série d'associations entre les trois termes du premier thème biblique, des exemples tirés de l'expérience commune et des citations bibliques ; l'ensemble dessine le

champ sémantique de la sacralité scripturaire articulé autour de l'exposé d'un thème biblique secondaire, tiré du livre de Baruch (Bar. 4, 1), en l'occurrence le thème même du *principium* biblique de Thomas d'Aquin : « Ceci est le livre des commandements de Dieu et la loi qui est pour l'éternité ; tous ceux qui la tiennent parviendront à la vie éternelle ». Il s'agit d'un procédé scolaire typique, destiné à inscrire, de manière cryptée et par allusion, le nouveau maître dans la filiation intellectuelle d'un prédécesseur auquel il entend se référer soit parce qu'il en a été l'élève, soit parce qu'il veut être compté au nombre de ses disciples.

L'Écriture est donc d'abord Loi et Livre des commandements, équivalence déjà rencontrée et sur laquelle il n'y a pas à revenir[68]. C'est un « manuel du combattant » (*liber milicie*) qui contient le règlement militaire et raconte des faits d'armes exemplaires. Mais les paroles qu'elle contient ne sont pas de simples lois humaines ; elles contiennent un souffle vital dont la portée est éternelle et qui les met à part des sciences profanes considérées comme mortes, parce qu'elle a en elle-même la Vérité de Dieu « comme le sang dans les veines ». Elle est en outre efficace en vue de la vie éternelle. À la manière d'une « conduite d'eau » qui part d'en-haut, elle descend de Dieu et entraîne dans son courant pour faire remonter vers Lui. En cela elle est « source de vie ».

L'Écriture est ensuite présentée comme le Testament, c'est-à-dire « le quasi témoin de l'esprit » du Très-Haut. Sans le dire, Grima emprunte cette définition, *testamentum quasi testis mentis*, aux juristes et aux *Institutes* du droit civil qui qualifient le testament de *testatio mentis*[69]. Bien qu'on la trouve déjà dans l'exégèse de la fin du XIII[e] siècle[70], cette étymologie est moins courante qu'il n'y paraît. Ni les auteurs de la *Patrologie latine*, ni Papias, par exemple, ni la Glose de la Bible, semble-t-il, n'y font écho ; on ne la retrouve dans aucune des grandes collections numérisées accessibles aujourd'hui. Accurse lui-même ne s'y arrête pas[71]. Dans son contexte juridique d'origine, *mentis* a le sens d'intention ou de volonté, plutôt que le sens augustinien de pensée. Ce testament exprime donc la volonté de Dieu à l'égard de trois réalités : la rémunération des bons, la correction des

méchants, le gouvernement des vivants encore « en chemin »[72]. À ce titre, il est comparé à l'arche d'alliance qui contenait la manne, figure de la récompense des justes, la verge d'Aaron, symbole de son autorité, et les tables de la Loi qui régissent la vie des hommes. De même que le Deutéronome aurait été caché par Moïse dans l'arche avec les tables de la Loi et n'en aurait été sorti que par Josué au moment de l'entrée en terre promise, ainsi le Nouveau Testament est caché dans l'Ancien comme sa réalisation ou comme « l'implicite » dans « l'explicite ». Armand de Belvézer déploie la même idée en comparant l'Écriture à un « miroir réflexe » sur lequel le soleil reproduirait la double image de l'Ancien et du Nouveau Testament[73].

Après avoir séduit par son utilité vitale et fait plier par son autorité, l'Écriture instruit avec facilité parce qu'elle est la vérité que Dieu révèle à l'homme. Cela ne va pas sans obscurité, profondeur et ampleur (*prolixitas*). Ces trois notes qualifient d'abord la Sagesse et la Parole divine et se reflètent dans l'Écriture. L'obscurité n'est pas intrinsèque mais rappelle que l'Écriture n'est pas également compréhensible par tous : elle est « accessible à tous mais n'est pénétrable que par très peu de gens »[74]. Néanmoins, l'Écriture éclaire (*declarat*) ce qui est obscur et déploie (*explicat*) ce qui est profond. Dieu est l'auteur (*actor*) principal de l'Écriture. Par le ministère des prophètes et l'œuvre écrite des évangélistes et des apôtres diffusée par la prédication, une doctrine très facile en est extraite à l'intention de tous, à l'instar d'une grappe de raisin qu'on presse pour en extraire le suc ou de la toison de Gédéon dont sourd la rosée du matin annonciatrice de l'Incarnation. La prolixité est combattue par la distinction, l'ordre et le nombre des livres de la Bible. L'Écriture n'est donc pas le tout de la parole de Dieu qu'elle contraint et canalise.

La dernière partie du *principium* est consacrée à l'explication de la division du texte de la Bible en parties, livres et chapitres. La distinction des deux testaments vient du Sauveur dans les évangiles. Le rapport des deux testaments se justifie d'un point de vue chronologique par l'antériorité de l'Ancien Testament, d'un point de vue sémantique par le fait que l'Ancien est la figure du Nouveau Testament, et d'un point de vue téléologique par le fait que le Nouveau est l'achèvement de l'Ancien Testament. Parmi les

différentes divisions possibles de la Bible, Grima retient une répartition en six parties qui dessinent le plan du commentaire qu'il projette, dominé par l'idée qu'à chaque groupe de livres de l'Ancien Testament (loi, histoire, morale, prophètes) correspond un groupe parallèle dans le Nouveau Testament qui en est l'accomplissement.

Ancien Testament		//			Nouveau Testament	
vol. 1	Pentateuque	=>	loi	<=	évangiles	vol. 5/1
vol. 2	de Josué à Job	=>	histoire	<=	Actes	vol. 5/2
vol. 3	Livres sapientiaux	=>	morale	<=	épîtres	vol. 6/1
vol. 4	Psaumes et prophètes	=>	prophètes	<=	Apocalypse	vol. 6/2

Le point commun de toutes ces parties est le fait que Dieu est le « sujet » de toute l'Écriture[75] et que ses œuvres en sont la « matière » en tant qu'elles procèdent de lui. Or le mot Dieu, selon l'étymologie de Jean Damascène véhiculée par Thomas d'Aquin, implique à la fois les notions de crainte (*timor*), de feu qui réchauffe (*fovere*) et brûle (*ardere*), de vision (*videre*). Par la loi, Dieu préside à toute chose en engendrant la crainte par sa providence, mise en scène dans les livres historiques. Il réchauffe par sa bienveillance et brûle tout péché dénoncé dans les livres moraux. Par sa prescience, il voit tout comme le montrent les livres prophétiques. La subdivision des parties de la Bible annoncées sera détaillée dans les prologues de chacune de celles-ci comme le promet l'auteur.

L'œuvre n'a jamais été conduite au-delà du dernier livre des Rois, laissant inachevé le volume historique qui aurait dû intégrer le livre de Job.

En résumé, on peut parler d'un statut paradoxal de la sacralité de l'Écriture selon Dominique Grima. La Bible est en effet un livre *divin* parce que Dieu est sujet de l'Écriture qui traite de toute son action : providence, présidence, bienveillance et prescience. Elle est un livre *témoin* de la parole de Dieu qui a résonné dans l'histoire par l'épopée du peuple élu et la voix du Verbe incarné. Elle est un livre *efficace* puisqu'elle a les mêmes effets que l'éloquence sacrée qui doit

enseigner, plaire et fléchir. Elle est un livre *accessible* car il s'adapte aux capacités de chacun. Mais en même temps, elle est un livre *scellé* sept fois, comme le rouleau mentionné dans l'Apocalypse, car son contenu est élevé au-dessus des capacités de l'intelligence humaine (*sublimitas contentorum*) ; la rusticité de son langage lui ferme l'intelligence des sots et des fats (*simplicitas dictaminum*), la variété des similitudes (*diversitas similitudinum*) et de la signification des faits (*significatio factorum*) jette le doute sur leur sens, tout comme l'obscurité de la prédiction du futur (*obscura predictio futurorum*), l'incertitude des dates (*incertitudo temporum*) et la multitude des sens (*multitudo intellectuum*).

Le style de l'Écriture est en effet forgé de façon telle que la même phrase parle à la fois au savant et à l'ignare alors qu'elle demeure imperméable aux mages et aux aruspices parce que son intelligence exige une attitude intérieure préalable : l'*obsequium fidei*. On ne peut donc lire l'Écriture avec plaisir et l'interpréter avec efficacité que moyennant sept conditions qui dessinent le profil de poste « des prédicateurs et des autres interprètes de l'Écriture sacrée » tels que les envisage le maître toulousain : se laisser captiver par la volonté de Dieu dans la soumission de la foi, s'aiguiser l'œil par la raison, s'élever par la contemplation, réfréner la chair par la tempérance, maîtriser l'orgueil par la mansuétude, cultiver la prière et pratiquer sans cesse l'exercice de la *lectio*. L'Écriture impose donc à ses ouvriers un climat spécifiquement religieux. Il n'est possible de rejoindre l'intention de l'auteur divin que dans la mesure où on y est moralement disposé par l'exercice des vertus de foi, d'espérance et de charité. L'herméneutique biblique est donc bien envisagée comme une exégèse croyante.

Les images de prédilection diffèrent, mais on retrouve les mêmes idées fondamentales chez nos deux auteurs[76]. Le *Verbum abreviatum* n'apparaît pas chez Grima, mais les concepts sont bien les mêmes. La visée sociologique n'est pas absente des perspectives de Grima, mais elle n'est pas aussi explicite que chez Belvézer. Chez l'un comme chez l'autre, il s'agit de faire le grand écart pour fonder à la fois la supériorité sacrée de l'Écriture et son accessibilité aux plus instruits

comme aux plus simples. C'est par là que l'Écriture est, selon Grima, « séparée de toutes les autres sciences » : elle touche à la fois aux vérités les plus hautes par sa source et les intelligences les plus simples par sa « rusticité ». Tous deux prêtent une grande importance à cette note de l'Écriture comme réalité « séparée ». Pour Grima elle se distingue surtout par son mode d'expression qui tranche par sa simplicité, son élévation, son évidence. Armand de Belvézer souligne davantage l'articulation entre le Verbe divin, l'Écriture et une théologie qui a définitivement acquis son indépendance épistémologique par rapport à l'Écriture bien qu'elle partage avec elle les même principes premiers.

2. Le commentaire de la lettre Frater Ambrosius *de Jérôme et le métier d'exégète*

Le *Principium* de Dominique Grima est suivi du commentaire de la lettre 53 par laquelle saint Jérôme[77], vers 394-396, répondait à Paulin de Nole dont un certain « frère Ambroise » s'était fait le messager. Il y exprimait le souhait de venir s'instruire auprès de l'ermite de Bethléem après avoir lu ses livres. Jérôme en prend occasion pour évoquer les voyages littéraires des auteurs païens, puis celui de saint Paul se rendant aux pieds de Gamaliel pour être instruit des Écritures. Les chapitres 3 à 6 insistent sur l'importance de la connaissance de l'Écriture par les prêtres. Les chapitres 6 et 7 montrent qu'on ne peut pas se passer de maître pour apprendre l'Écriture, les chapitres 8 à 10 examinent un à un les livres des deux Testaments. La conclusion invite à quitter son pays et ses biens pour pouvoir vaquer librement à l'étude des Écritures. Dès le IX[e] siècle, des bibles s'ouvrent par ce texte assez long (17 pages de l'édition Budé), mais il est souvent omis car Jérôme ne le considérait pas comme une préface biblique. Si la Glose ordinaire et Étienne Langton l'ignoraient encore, il apparaît en même temps, vers 1230-1235, en tête des postilles d'Hugues de Saint-Cher et des plus anciens exemplaires de la Bible parisienne standardisée. Son insertion en tête des bibles universitaires

répond aux besoins induits par la professionnalisation de l'exégèse biblique dans le contexte scolaire et par l'émergence d'ordres religieux spécialement voués à l'étude, à l'enseignement et à la prédication dont elle justifie l'activité. Rien d'étonnant par conséquent à ce que plusieurs des thèmes rencontrés au cours de cette étude y trouvent leur origine.

Le très long commentaire qu'en fait Dominique Grima, divisé en 16 leçons, couvre 125 colonnes du manuscrit de présentation ; il forme une sorte de traité fondamental des études bibliques, telles que les rêvait Grima dans le miroir de Jérôme. Sans avoir le temps de nous y attarder, on y relève une forte insistance sur la primauté de la Bible, le rôle primordial du maître dans l'apprentissage, les exigences imposées à l'étudiant par le caractère sacré de l'Écriture. La connaissance (*scientia*) de celle-ci est absolument nécessaire à tous les prélats afin de leur permettre d'argumenter avec autorité dans l'exercice de leur charge[78]. Elle requiert des conditions particulières d'apprentissage. Avec Hugues de Saint-Victor, Grima préconise chez le disciple des dispositions naturelles d'intelligence et de mémoire, l'exercice de la lecture et de la méditation, le rejet des affections terrestres, une discipline de vie faite d'humilité, de calme et de tempérance dans l'usage des plaisirs, l'exil enfin hors de sa terre natale. Si l'organisation des études et le cadre scolaire imposés au nom de l'obéissance religieuse sont implicites, le rôle du maître est central[79]. C'est à lui qu'il revient de faire passer à l'acte le potentiel inscrit dans l'intelligence de l'élève[80]. La force vitale de l'Écriture se transmet en effet par le génie du maître qui prend d'abord la forme d'une capacité oratoire et rhétorique de persuasion. Jérôme rappelait l'exemple de Démosthène dont les plaidoyers emportaient la conviction par la force expressive des gestes, de la voix, de la présence physique et de l'énergie. Grima renchérit : Jérôme conduit Paulin à recourir à un maître en raison de l'évidente utilité du contact direct. L'énergie intérieure du maître est nécessaire à la compréhension du disciple. Son enseignement ne doit pas être simplement lu, mais il requiert, pour être efficace, « un acte de vive voix ». L'énergie du maître est alors « transfusée » dans le disciple « plus fortement par la voix vive que par la voix morte de l'écrit »[81]. Car l'esprit du

docteur meut davantage l'imagination du disciple par un instrument immédiat. Comme le dit Aristote dans le *Perihermeneias*, les paroles (*voces*) sont les signes des concepts, et les écrits sont les signes de ce qui est dans la parole. De même, le bon maître meut l'imagination dans la mesure où, par la force de sa voix, dérivée de son esprit, il imprime sobrement et décemment ce qu'il enseigne par sa mimique, ses yeux, ses mains et la gestuelle de tout son corps, adaptés aux besoins des auditeurs. Manifestement Dominique Grima n'aurait pas été adepte des cours par correspondance ou des universités numériques animées par ses confrères du XXIe siècle. Il n'est même pas sûr qu'il eût approuvé les propos d'Armand de Belvézer concernant l'antériorité de l'écrit sur la parole. Les deux maîtres se rejoignent cependant pour prôner l'association pédagogique du livre et de la parole dans l'exercice de l'enseignement. La connaissance des Écritures, remarque Belvézer au détour d'une collation, s'acquiert par l'intermédiaire de maîtres ou de livres bien corrigés. L'Église primitive recevait son savoir des apôtres comme de maîtres ou d'*exemplars* ; nous ne disposons plus que du récit de leurs vies qu'il faut lire comme de bons livres écrits par ces maîtres. Puisque leurs « exemplaires sont corrompus par la distance et l'éloignement du premier *exemplar* vrai et corrigé », il faut donc rechercher les bons exemplaires, c'est-à-dire les bons maîtres que doivent être les prélats[82].

Après que le Verbe a été révélé et abrégé par l'Incarnation, puis mémorisé dans les Écritures, voilà donc la Parole à nouveau libérée par l'alchimie de la voix du maître assisté du livre, devenu l'indispensable instrument de l'enseignement des écoles. La *Sacra Pagina* se distingue de tout écrit profane comme le livre propre de la culture cléricale. C'est l'occasion de passer en revue les arts libéraux, les arts mécaniques, la typologie des textes poétiques, la problématique de l'exégèse des noms de lieux. Il en découle une science authentique et même supérieure, à nulle autre pareille[83]. On mesure derrière cette revendication, étayée par l'épistémologie aristotélicienne et la synthèse thomiste, la distance parcourue depuis le temps où Pierre Comestor, cent vingt ans plus tôt, faisait de l'Écriture une sorte d'antiscience, de science des saints, de savoir qui désenfle[84]. Armand et Dominique se rejoignent. L'un et l'autre sont représentants de la

seconde exégèse dominicaine, celle qui établit la connaissance de la Bible comme une science à part entière, supérieure même au discours des théologiens.

Grima souligne aussi avec Jérôme la valeur cathartique de la lecture de la Bible. Elle ne produit pas ses effets par le seul fait qu'elle est lue ou récitée mécaniquement, mais par le fait qu'elle est commentée, comprise, socialisée par l'insertion dans une tradition herméneutique et une activité pédagogique de transmission.

Peut-on dire pour conclure que l'exégèse de la Bible, telle qu'elle ressort de la lecture de nos auteurs, est une « exégèse confessante » ? L'expression chère, à Gilbert Dahan, empruntée à la terminologie en usage dans certaines Églises, risque de prêter à confusion en suggérant une finalité prosélyte, voire militante. L'acte de « confesser » la foi n'est pas l'objectif mais le préalable de l'herméneutique biblique. Armand de Belvézer parle d'une « science des Écritures », mais cette science tient ses principes de la foi. Bien que Dominique Grima ait été inquisiteur, peu zélé il est vrai, son exégèse vise moins la confession de la foi que son intelligence[85]. Je préférerais donc pour ma part qualifier l'exégèse médiévale de la Bible de réception croyante de la Révélation par l'intelligence visant à la constitution d'un savoir proportionné aux devoirs et aux capacités de chacun.

CONCLUSION

Répétons-le : avant d'être une religion du Livre, le christianisme est une religion du Verbe. L'Écriture sainte n'est pas le tout de la Parole sacrée. Elle n'en est qu'une des expressions, la plus authentique, la plus consensuelle, la plus répandue. Parole de Dieu, Écriture, exégèse et théologie tendent au XIVe siècle à se distinguer et à s'articuler précisément. Parole de Dieu adressée à l'homme par l'Incarnation, Écriture sainte et parole des clercs prêchant et commentant la Bible sont trois instances d'une même économie de la « Parole sacrée » qui garantit la cohérence sociale de la Chrétienté médiévale.

Le *Principium* de Dominique Grima, son commentaire de la préface *Frater Ambrosius*, les « collations » *De Verbo Domini* et *de Scriptura sacra* d'Armand de Belvézer ont permis de parcourir les étapes de cette économie de la Parole qui repose sur trois *a priori* fondamentaux : un *saut "logique"* qui consiste à concevoir Dieu comme une pensée qui parle (Verbe ou *Logos*), un *saut "prophétique"* qui considère Dieu comme l'auteur de certaines paroles humaines, et un *saut "herméneutique"* qui conduit à canoniser un corpus de textes, la Bible, en projetant sur le passé qu'elle raconte le sens que lui donne la foi élaborée par le consensus des Églises. Toutes les justifications théologiques de la pratique ecclésiale s'appuient sur cette construction qui sacralise certains éléments du langage en leur attribuant une origine transcendante, un sens et un pouvoir divins. Cette sacralité rejaillit indirectement sur la parole des clercs chargés de veiller sur l'authenticité du sens et conduit à la naissance d'un corps de professionnels de la Parole. Indéniablement, Armand de Belvézer est plus sensible que Dominique Grima au rôle de l'écrit dans la diffusion de la Parole et à la vocation des laïcs à parler de Dieu. Mais ces points mis à part, tous deux sont tributaires d'une doctrine commune héritée d'un même réseau d'enseignement.

On notera pour terminer, trois silences révélateurs. Premièrement, la théologie de la Parole de nos auteurs ne fait aucune place à la proclamation liturgique de l'Écriture. La Bible n'est pas rendue sacrée par son utilisation cultuelle, contrairement aux croyances populaires. La Parole n'est pas sacrée parce qu'elle est hiératique et qu'elle résonne dans les églises, mais parce qu'elle a une origine divine et qu'elle est porteuse d'un sens divin rendu intelligible par l'exercice de l'habitus théologique, qui tend à être réduit à la médiation intellectuelle et magistérielle des clercs.

Deuxièmement, cette théologie construite par les champions de l'orthodoxie institutionnelle ne fait aucune place au prophétisme populaire qui se répand dans le Midi, particulièrement en Provence, dans le sillage des spirituels. Un sermon d'Armand de Belvézer dénonce au contraire les désordres introduits par les interventions intempestives des béguines[86]. Salimbene relate longuement une dispute extraordinaire sur les prophéties de Joachim de Flore entre son

partisan Hugues de Digne et deux dominicains de passage à Hyères vers 1248[87]. Hugues argumente à partir des Pères, de l'Écriture, des philosophes et... des prophéties de Merlin que les dominicains rejettent avec dédain. Pour Hugues, l'analogie entre texte biblique et événements contemporains suffirait à authentifier les prophéties de Joachim, tandis que les dominicains restreignent le champ des interprétations possibles aux sens authentifiés par la Tradition. Pour eux l'herméneutique doit introduire l'intelligence du Texte dans un maillage de sens qui le met à l'abri des interprétations libres. La Parole sacrée est une parole forclose et contrôlée.

Enfin, la théologie dominicaine méridionale, hormis la péroraison de certains sermons, ne se préoccupe pas beaucoup de l'achèvement du cycle de la Parole par la prière ou le retour à Dieu dans le silence de la contemplation. Le contraste est fort avec l'école dominicaine allemande. Eckhart le Germanique fut condamné à Avignon alors qu'Armand de Belvézer enseignait à la Curie. Avant de fonder à Toulouse un ordre de prêcheurs, saint Dominique avait bien institué à Prouille des moniales auxquelles il avait imposé de remplacer la parole par des signes. Aristote dirait que ce qui est premier dans l'ordre de l'exécution est dernier dans celui de l'intention. Le fait est qu'un siècle plus tard, la parole et la plume des prêcheurs méridionaux n'avaient pas le temps de chômer. La Parole sacrée méridionale et dominicaine est une parole d'action entraînée dans l'activité de la Curie et la nécessité de former des élites actives, plus influencée par le juridisme ambiant que par l'attrait du mysticisme.

Annexes

I

BELVEZER, *Prologus super Psalterium* (extrait), Paris, BnF, lat. 2584, f. 39ra-rb, édition MORARD 2002, p. 2608-2613 ; sur la transmission de ce texte, voir MORARD 2006.

« ... Verus ergo theologus beatus est recta fidei cognicioni. Habet enim ex noticia Scripturarum noticiam de credibilibus quam non habent simplices fideles, licet habeat /f. 39rb/ fidem per quam credunt, unde Augustinus, XIIII De Trinitate[88], post sua dicta: «Qua scientia non pollent fideles plurimi, licet polleant fide».

Notandum tunc quod, licet simplices fideles non habeant habitum theologie ita perfectum et explicitum sicut habent theologi, habent tamen, preter habitum fidei, habitum infusum aliquem theologie, licet inperfectum. Quia nec omnes theologi habent eum perfectum, quinymmo sunt multi qui habent valde inperfectum ita quod, interdum layci, ex hiis que didicerunt per simplicem predicationem, plura sciunt de divinis quam multi theologi. Ex quo sequitur quod in eis est habitus theologie verius quam in aliis.

Item idem est habitus specie in doctore et auditore, sed quicumque simplices fideles antequam credant, aliquo modo docentur etc.

Tercio patet quia solus habitus infusus non sufficit ad credendum. Et ideo ait Apostolus [Ro. 10, 17] quod fides est 'ex auditu', ut supra, sed in hoc, ut dictum est, excedit theologus qui novit perfectius et distinctius intellectu Scripturarum ; ideo Proverb<iorum> 3, 13: 'Beatus vir qui invenit sapientiam.' »

II

BELVÉZER, *Questiones in Psalmos*, n° 26, BAV, Borgh. 101, f. 109ra-b.

MIRABILIA TESTIMONIA TUA <Ps 118, 129> etc. Queritur utrum perfecti et prelati tenentur habere perfectionem Sacre Scripture. Et videtur quod non quia Christus elegit simplices et ydiotas[89] sicut Petrum piscatorem et alios ; quare videtur quod ignorantes sunt eligendi. Si sic, ergo prelati non tenentur scire Sacras Scripturas.

Set contra : Osee 4°, 6 : « Quia tu scientiam repulisti et ego te repellam ».

Circa quod notandum quod sunt gradus in Ecclesia quia quidam sunt ignari sicut layci, quidam litterati sicut clerici. Inter quos quidam sunt simplices clerici, quidam curati et quidam prelati, scilicet episcopi et superiores. Vult enim inesse Deus unicuique secundum propheticam veritatem, scilicet sciri*[90] secundum quod cuiuslibet officium requirit.

Sic itaque laici tenentur scire articulos fidei explicite, illos scilicet qui respiciunt humanitatem ; de aliis sufficit scire implicite. Tenentur etiam scire omnia illa per que possent incurrere offensam Dei, si in omittendo vel faciendo defficerent. Non tamen tenentur scire numerum articulorum vel preceptorum Dei set bene tenentur scire quod hoc est Dei mandatum, scilicet « hoc est faciendum » et « hoc est omittendum ». Hec quidem sunt scienda de neccessitate salutis.

Set clerici plus quam layci tenentur scire articulos fidei etiam explicite, licet non teneantur eos exponere, sicut curati, et suis subditis monstrare ad credendum et agendum. Et ideo [curati] tenentur scire et explicite et implicite, non sicut layci nec sicut clerici simplices /109rb/, set etiam articulos scire exponere, et cum hoc mandata decalogi et sacramenta Ecclesie. Aliter[91] enim peccant si se exponunt ad illa et ignorant. Non enim tenentur habere noticiam perfectam de subtilitatibus theologie.

Episcopi vero tenentur etiam de eius subtilitatibus habere notitiam perfectam et plenam scientiam Sacre Scripture, iuxta illud Malachie II° [92] « De manu eius exquiram legem quia angelus Domini exercituum est. » Unde tenentur scire de omnibus et etiam de omnibus reddere rationem et instruere secundum illud[93] « Sicut ros Hermon qui descendit in montem Syon » et sequitur « in barbam, barbam Haron » qui fuit summus sacerdos a quo descendere debet in subditis. Sic ergo pertinet ad profectum superiorum prelatorum non solum scire illud quod sciunt laici vel clerici sinplices aut curati set etiam ultra illud, ut dictum est, aut saltim scientiam[94] habere in habitu licet non semper in actu.

Et per hoc, ad argumentum, scilicet quod Christus elegit sinplices etc., distinge tempora et concordabit Scriptura quia verum est quod tempore electionis ipsi fuerunt simplices et ydiote. Set post, cum essent perfecti aliis et prelati, fuerunt per Spiritus Sancti infusionem plene et perfecte edocti et in omni scientia, etc.

Notes

Sigles et abréviations

- AFP : *Archivum fratrum predicatorum*.
- BAV : Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana
- Belvézer : Armand de Belvézer
- Belvézer, *Collatio in Sacram Scripturam* : édition MORARD 2006, p. 160-174.
- Belvézer, *Collationes in Psalmos*, Paris, Josse Bade, 1519.

- Belvézer, *De declaratione* : Belvézer, *De declaratione difficilium terminorum tam theologiae quam philosophie ac logice*, Cologne, 1502.
- Belvézer, *In Ps. 118*, BAV, Borgh. 101.
- Dahan 1999 : Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*, Paris, 1999.
- *De quatuor* : *Stephani de Salaniaco et Bernardi Guidonis De quatuor in quibus Deus praedicatorum ordinem insignivit*, éd. Th. Kaeppeli, Rome, 1949 (MOPH, 22).
- Douais, *Acta* : Célestin Douais, éd., [*Acta capitulorum provincialium* : première province de Provence : 1246-1303; province de Toulouse: 1303-1340], dans Douais, *Gascogne*, p. 59-253.
- Douais, *Enseignement* : C. Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères prêcheurs au XIII*[e] *et au XIV*[e] *siècle (1216-1342). Première province de Provence. Province de Toulouse, avec de nombreux textes inédits et un état du personnel enseignant dans cinquante-cinq couvents du Midi de la France*, Paris-Toulouse, 1884.
- Douais, *Gascogne* : C. Douais, *Les frères prêcheurs en Gascogne au XIII*[e] *et au XIV*[e] *siècle. Chapitres, couvents et notices*, Paris-Auch, 1885.
- Glosa : *Biblia cum glossa ordinaria*, [Strasbourg, Adolf Rusch pro Antonio Koberger, 1480/1481], Fac-similé reprint, 4 vol., Turnhout, 1992.
- Grima, *Epistola* : Dominique Grima, *Epistola Iohanni XXII dedicatoria*, dans Morard 2000, p. 368-373.
- Grima, *Principium* : Dominique Grima, *Principium biblicum*, M. Morard, édition critique à paraître.
- Grima, *In « Frater Ambrosius »* : Dominique Grima, *In epistola « Frater Ambrosius »* d'après Paris, BnF, lat. 365, f. 5rb-39ra [édition critique en préparation].
- MOPH 4 : *Acta capitulorum generalium ordinis prædicatorum*, t. 2 (1304-1378), B. M. Reichert, éd., Roma-Stuttgardt, 1899 (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica 4).
- Morard 2000 : Morard (M.), « Dominique Grima, o. p., un exégète thomiste à Toulouse au début du XIV[e] siècle », dans *Église et culture en France méridionale (XII*[e]*-XIV*[e] *siècles)*, *CF* 35 (2000), 325-374.
- Morard 2001 : id., « Les dominicains méridionaux et la théologie, XIII[e]-XIV[e] siècle », dans *L'ordre des Prêcheurs et son histoire*, *CF* 36 (2001), 201-248.
- Morard 2002 : id., *La Harpe des clercs réceptions médiévales du Psautier entre pratiques populaires et commentaires scolaires*, thèse de doctorat, Paris-IV Sorbonne, 2008.
- Morard 2006 : id., « Une certaine idée de la Science sacrée : la *Collatio super Sacram Scripturam* d'Armand de Belvézer, O. P. », *Recherches de théologie et de philosophie médiévales*, 73/1 (2006), 99-174.

- Morard 2008 : id., *La Harpe des clercs : réceptions médiévales du Psautier entre pratiques populaires et commentaires scolaires,* thèse de doctorat en Histoire, Paris-IV Sorbonne, 2008.
- Morard 2012 : id., «Le *studium* de la curie pontificale et ses maîtres sous Jean XXII », dans *Jean XXII et le Midi, CF* 45 (2012), 461-545.
- P362 : Paris, BnF, lat. 362 (Dominique Grima, *In Pentateuchum*).
- P365 : Paris, BnF, lat. 365 (Dominique Grima, *In Pentateuchum*).
- RS : Schneyer (Johannes-Baptist), *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350,* Münster, 11 vol., 1969-1990.
- SOP : J. Quétif, J. Échard, *Scriptores ordinis predicatorum,* 2 vol., Paris, 1719-1721.
- SOPMA : Th. Kaeppeli, E. Panella (t. 4), *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi,* 4 vol., Rome, 1970-1993 [je renvoie aux numéros des œuvres].

[1] Humbert de Romans, *De eruditione praedicatorum,* dans *Opera de vita regulari,* éd. J. J. Berthier, t. 2, Rome, 1888, 375 « Sacra Scriptura dicitur theologia a Θεος quod est Deus, et λογος quod est sermo, quia omnes sermones eius a Deo sunt et de Deo et ad Deum ». – **[2]** *Summa theologiae,* I q. 1, a. 7 co. Sur les nuances de cette terminologie qu'il n'est pas possible de développer ici, voir par exemple A. Patfoort, *Thomas d'Aquin, les clés d'une théologie,* Paris, 1983. – **[3]** *Collatio in Sacram scripturam,* 164. – **[4]** Voir en particulier Morard 2000, 2001, 2006, 2012 ; Béatrice Lavène, « Deux collations d'Armand de Belvézer sur Thomas d'Aquin », dans *La prédication en Pays d'Oc (XIIe début XVe siècle)*, dir. Nicole Bériou, Toulouse, 1997 (*Cahier de Fanjeaux,* 32) ; ead., «Une collation d'Armand de Belvézer pour le temps du Carême : *Loquentur omnes qui operantur iniusticiam* », *Heresis* 31 (1999), 37-53. – **[5]** Voir, en guise d'introduction, la synthèse de J. Ries, « Le sacré », *Catholicisme,* t. 13, Paris, 1993, col. 271-293 et Mircéa Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, 1965, en particulier 15-45. – **[6]** La question a été traitée très finement à propos du monde latin classique et païen par Huguette Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine,* Paris, 1963. Il ne saurait être ici question de mener pour le latin chrétien une étude aussi fouillée qui serait néanmoins bienvenue. – **[7]** Cf. Belvézer, *Declaratio vocabulorum difficilium, prohemium,* cité par Morard 2006, p. 100 et, pour Dominique Grima, Morard 2000. – **[8]** Deux fois, l'Exode évoque le fait que les prêtres officient *in sacris* (Ex. 13, 5 31, 10) ; trois fois *sacra* désigne les cultes des idoles (3 Reg. 15, 13 ; Sap. 14, 15, 2 Mac. 6, 7) ; trois fois, l'adjectif qualifie des objets (portes, trompettes, vases), mais seulement dans le livre des Maccabées, tardif et écrit seulement en grec (1 Mac. 8, 33 ; 16, 8 ; 2 Mac. 4, 48). – **[9]** Relevés effectués dans les bases de données de la Patrologie latine et de la *Library of Latin Text* (Brepols). – **[10]** *Defensor pacis,* 2, 2, éd. Heidelberg 1599, 117. – **[11]** On relève une seule exception chez Raban Maur, *In honorem sanctae Crucis,* 1, 3, CM 100, ligne 1 « sacer textus evangelii ». – **[12]** L'expression apparaît sous forme d'hapax dans

l'*Institution chrétienne* de Jean Calvin. Dans un contexte de renforcement de l'origine divine de l'Écriture, les attendus de la Constitution *De fide* du premier concile du Vatican I en 1870 reprocheront aux hérésies modernes d'avoir rejeté l'origine divine de la « Biblia sacra » ; cf. *Conciliorum œcumenicorum decreta*, éd. G. Alberigo, Bologne, 3e éd., 1973, 804.32. – **[13]** Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, IIa-IIae q. 96 a. 4. – **[14]** Expression du Pseudo-Denis reprise par Thomas, *Summa theologiae*, I q. 32 a. 2 arg. 2 et *In De divinis nominibus*, cap. 4, l. 19. L'expression est quasiment absente de la Patrologie latine (Patrologia latina Database et *Library of Latin Texts)*. – **[15]** Thomas William Elich, *Le contexte oral de la liturgie médiévale et le rôle du texte écrit*, thèse d'histoire des religions, anthropologie médiévale et théologie, Paris, Institut catholique / Paris IV - Sorbonne, 2 vol., hors commerce, 1988. Il faudrait ici nuancer certaines des thèses de Mary Carruthers, *The Book of Memory : a Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, 1992 (*Cambridge Studies in Medieval Literature*). – **[16]** M. Morard, « Quand Liturgie épousa Prédication... Note sur la prédication dans la liturgie romaine au Moyen Âge (VIIIe-XIVe siècle) », dans *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, études réunies par Nicole Bériou et Franco Morenzoni, Turnhout, 2008 (*Bibliothèque d'Histoire culturelle du Moyen Âge*), 79-126. – **[17]** BAV, Borgh. 101, f. 125r : « Predicatio verbi Dei non minus operatur in nobis quam verbum Dei et habet plures bonos effectus, 1 q. 1 interroge glosam 'Non fit hic comparatio' ». Sur ce texte, voir ici n. 38. – **[18]** Belvézer, *Collatio in Sacram Scripturam*, l. 161 ; Grima, *Epistola*, l. 66-71. – **[19]** Cf. Chapitre général O. P. de 1236 (MOPH 3, p. 6) « Item nullus fratrum nostrorum legat in psalmis vel prophetis alium sensum litteralem nisi quem sancti approbant et confirmant » repris dans les *Constitutiones ordinis fratrum predicatorum* (ms. Rome, Archivio generale O. P. XIV A 4, *olim* Rodez, éd. H. Denifle, « Constitutiones antique ordinis fratrum predicatorum », *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte*, Berlin, 1885, 223, n. 1 ; éd. Tugwell. en préparation, d. 2, c. 30b de doctore) ; Constitutions de 1256, dist. 3, c. 14, etc. En des termes très proches, Hugues de Saint-Cher, dans le commentaire de la lettre *Frater Ambrosius* fustigeait les maîtres qui commentent l'Écriture selon leur propre jugement et non celui des Pères : « In quo Hieronymus [...] invehitur contra magistros indoctos qui prius sunt canales quam concha et contra exponentes Sacram Scripturam ex sensu suo, non iuxta sanctorum auctoritatem, et etiam contra illos qui student Philosophis, Sacre Scripture studiis praetermissis ». La version brève affirmera pour sa part que le sens de l'Écriture doit être recherché et non construit (Paris, Bibl. Maz. 145, f. 2ra « Sensus enim Scripture studio querendus est, non faciendus »). – **[20]** L'édition princeps date de 1515, j'utilise par commodité *Marsilii de Menandrino Defensor pacis sive apologia pro Ludovico IIII. Imp. Bavaro.*, [Heidelberg, 1599]. – **[21]** Morard 2001, 209-210. – **[22]** MOPH 3 inchoationes, 257 : « Volumus et ordinamus. quod in quolibet studio generali. biblia cursorie et biblice legatur. si autem in scholis publice non legatur; quilibet doctor in theologia legat semper cursorie aliquid de textu. lectione dumtaxat de

sentenciis non obmissa. » Cf. Douais, *Enseignement*, 113-114, 270 qui croit à tort que cet enseignement biblique serait une originalité toulousaine adoptée par l'ordre dominicain. – **[23]** MOPH 4 *Admoniciones et ordinaciones*, 4-5 : « Cum studium sacre scripture nimis notabiliter sit collapsum et a plerisque negligi videatur, precipit magister ordinis in virtute obediencie et Spiritus Sancti, de diffinitorum consilio et assensu singulis prioribus provincialibus vel eorum vicariis et diffinitoribus capitulorum provincialium presentis anni, quod aliquem modum, prout poterunt, inveniant congruentem, per quem possit melius studium in suis provinciis reformari, quem inviolabiliter faciant observari et illum ad sequens generale capitulum mittere teneantur. Item. Districte iniungit, quod in singulis provinciis conventus aliquis seu aliqui statuantur, in quibus sola biblia legatur biblice, et ad illud studium fratres ydonei deputentur ». – **[24]** MOPH 4 *Ordinaciones et admoniciones*, 38 : « Ordinaciones vero studiorum provincialium generali capitulo presentatas a suis provinciis cum penis ibidem appositis volumus observari, adiicientes, quod in qualibet provincia in duobus conventibus ad minus, ubi hoc commode poterit observari, studium biblie legendo biblice observetur, nec aliquis denuo mittatur ad studium generale extra provinciam vel intra seu ad principalem conventum, nisi prius per annum bibliam audierit in aliquo predictorum. » – **[25]** Morard 2000, 368 : « 3. Iam enim multi theologi nostri temporis, abiectis expositionibus canonis biblie tam litteralibus quam misticis que sunt quasi *aque Syloe que vadunt cum silencio* (Ysa. 8, 6) et que genus humanum cecum natum illuminant (Iohannes 9, 1-41), conversi erant ad silicem sterilis prophetie unde procedunt aque contradictionis apud quas etiam Moyses et Aaron, tanti duces populi, demeruerunt terre promissionis ingressum (Numeri 20, 11-12) ». – **[26]** Ios. Iud. Ruth, I-IV Reg. Paral., I-II Esdr., Tob., Judith., Esth., I-II Macc. – **[27]** L'édition critique de l'épître dédicatoire, du *Principium* et du commentaire de l'épître *Frater Ambrosius* sera publiée ailleurs pour des raisons de commodité éditoriale. – **[28]** Voir Morard 2006. – **[29]** SOPMA 308 et Morard 2006 (édition). – **[30]** SOPMA 311. – **[31]** SOPMA 309. – **[32]** SOPMA 315. – **[33]** Cf. E. Martène, U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, col. 816-825, ici 817. – **[34]** Henry Donneaud, *Théologie et intelligence de la foi chez les maîtres parisiens et oxiniens entre 1220 et 1260*, Saint-Maurice (CH), 2006, 4ᵉ de couverture. – **[35]** Sur les relations entre judaïsme tardif, littérature johannique et culture hellénistique, il faut relire les premières pages d'Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, 1944. – **[36]** Cf. *Hadewijch d'Anvers. Poèmes des béguines traduits du Moyen-Néerlandais*, éd. [J.-B. Porion], Paris, 1954, 21. – **[37]** Cf. Morard 2000. Son intérêt pour la lexicographie semble même avoir été croissant. Tandis que les tables du *Volumen legale* recensent près de 890 *vocabula*, celles du *volumen hystoriale* permettent d'en dénombrer 1728. – **[38]** Le manuscrit de Jean d'Espagne, prélat portugais qui a reporté les cours d'Armand à Avignon, se termine par une liste de propositions théologiques du *Décret* de Gratien et de sa glose, classées selon l'ordre alphabétique. Le procédé est révélateur

des méthodes intellectuelles en usage à Avignon, mais il n'est pas propre à la Curie : cf. BAV, Borgh. 101, f. 117r-130r. On y relève quelques termes pertinents comme *benedicere, confessio, lingua, docere, predicatio* (voir ici n. 17), *prophetia*. *Verbum divinum* renvoie comme le *verbum sacrum* de Thomas d'Aquin à la pratique des amulettes bibliques, confirmant l'équivalence implicite que nous avions déjà notée entre *divinum* et *sacrum* dans la bouche des clercs : « Verbum : utrum suspendere divina verba ad collum sit licitum ? xxvi q. v. non licet. glo. quero utrum. » – **[39]** *Collatio in Sacram Scripturam*, l. 92. – **[40]** *In Ps. 118, 105*, f. 17r : « LUCERNA PEDIBUS MEIS VERBUM idest mandatum Dei quandoque significatur, quandoque significat Filium Dei. Unde « Verbum misit Dominus in Iacob ». Item « In principio erat Verbum » etc. et « Verbum caro factum est ». Lumen est maioris claritas quam lucerna. Unde lux in terra, lumen non in terra ». – **[41]** *In Ps. 118, 81*, f. 10r : « Verbum quod est vocabulum profundum et obscurum ». – **[42]** Le début de ce passage est une citation implicite quasi littérale de Durand de Saint-Pourçain, *In I Sent.*, d. 3, q. 1, n° 4 (ed. Lyon 1569, f. 17 va), comme l'a montré Serge-Thomas Bonino, « Autour d'Armand de Belvézer. Le thomisme en France au XIV[e] siècle », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 2012, n. 69. – **[43]** Belvézer, *De declaratione*, tr. 3, c. 2 (*in fine*) : « Quod autem dicitur de cognitione divinorum intelligendum est de cognitione naturali et per viam naturalis investigationis. Per fidem autem et lumen fidei aliter in cognitionem divinorum venimus quia per dicta Sacre Scripture credimus ex auctoritate dicentis qui est Deus et sic ipsum credimus trinum in personis unum in essentia quod nullo modo possumus cognoscere ratione naturali et ita pater quod Deum cogniscimus in ratione naturali et per fidem. » – **[44]** *In Ps. 118, 2*, f. 1r : « Iste psalmus totus est de lege Dei et pertinet ad scientiam et doctrinam ». – **[45]** *In Gen. 1, 3* (P^{365} f. 48va-vb) : « ... ubi secundum Basilium Deus tenetur *essencialiter*, idest pro tota Trinitate. ET DIXIT idem est quod voluit. Unde dicit Basilius quod voce Dei eius intelligimus voluntatem. Et sic secundum Andream ostenditur differentia nostre locutionis et divine, quia eius dicere est facere. Secundum autem Alquinum est intellectus « Dixit idest fecit, ut si celeritatem vel facilitatem Dei in faciendo ostendat » [cf. Glosa, t. 1, p. 9, marg.] /f. 48vb/ quasi dicat : ita facile fuit ei facere sicut dicere. Psalmista : « Dixit et facta sunt » [Ps. 32, 9 ; 148, 5]. Secundum autem Augustinus Deus accipitur *nocionaliter*. Hec est per personam Patris ut sit sensus : Deus Pater dixit, idest Verbum genuit per quod lucerna omnia alia fieri disposuit. Ro. 11,36 : « Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia » et sic exprimitur Trinitas personaliter cum Deus stet pro patre et dicatur verbum qui solus in divinis est Filius et ita detur intelligi Spiritus scilicet cum dicitur. VIDIT LUCEM QUOD ESSET BONA idest approbavit scilicet per Spiritum (?) placentiam voluntatis que appropriatur Spiritui, scilicet sicut et in opere creationis denotabatur persona Patris per Deum creantem, persona Filii per principium in quo creavit, persona Spiritus scilicet per Spiritum Dei « qui ferebatur super aquas » [Gen. 1, 2]. Sed queratur hic quare non dixit simpliciter 'Creavit Deus lucem' sicut dixerat CREAVIT CELUM ET TERRAM. Dicendum,

secundum glosam Augustini que intitulatur « in principio fecit Deus », quod verbum in quantum huiusmodi exprimit illud quod dicit ut distinctum et perfectum, cum distincte et perfecte rem representet, propter quod, cum per celum tunc universaliter et inperfecta denotetur rerum acceptio, non fuit conveniens indistincte et inperfecte intellecta designari nomine verbi. » – **[46]** Thème récurrent ; cf. Andreas de S.-Victore, *Expositio super Heptateuchum (Gen.)*, CCCM 53, lin. 126, 275-276 ; In Ex., *ibid.*, lin. 166 ; *Super duodecim prophetas*, CCCM 53G, p. 195, lin. 395 et 221, lin. 236. – **[47]** *Glosa* (*Gen.* 1, 1) t. 1, p. 9a marg. éd. *Rusch*, Strasbourg, 1480/1481, facsim. Brepols, t. 1, p. 9a marg. : « Vel quia cum primum fiebat informis materia spiritualis vel corporalis non erat dicendum DIXIT DEUS FIAT. Incongruum enim erat a Deo dici FIAT quia formam verbi non imitatur imperfectio nisi cum generis sui conversione ad creatorem. » – **[48]** Voir Morard 2006 ; je renvoie aux lignes de cette édition. – **[49]** Pour une mise en contexte de l'allégorie dans l'exégèse médiévale, voir Dahan, 1999, p. 441-444. – **[50]** Voir aussi *Glosa* (Sir. 24, 46), t. 2, p. 770b marg. : « ADHUC DOCTRINAM (quasi prophetiam effundam). Significat huius operis scriptor librum esse mysticum et utilem ad legendum ; hystorice enim moralitatem docet et allegorice fidei sacramentum. » – **[51]** Sur le saut herméneutique, voir Dahan, 1999, p. 435-440. – **[52]** F. 225-228 : « O Sapientia que ex ore Altissimi prodisti, attingens a fine usque ad finem, fortiter suaviterque disponens omnia, veni ad docendum nos viam prudentie. » – **[53]** *In Ps. 118, 81*, f. 10r-11v. Inc. « In vulgari nostro dicitur tale proverbium: 'Le bon marche tire largent hors de la bourse et la doulce parolle tire le cueur du ventre' ». – **[54]** Belvézer, *Collationes in Ps.*, n° 90, f. 169v-173r (RS, 94). – **[55]** Armand de Belvézer définit ainsi l'exemplum : « Exemplum est ab uno simili ad aliud simile progressio ut hic in nave regenda non sorte sed arte doctor eligendus est ergo et in scolis regendis » (*De declaratione* 2, 299, f. 172v). – **[56]** « Sic Deus verbum suum mentaliter conceptum per prophetas suos demonstravit et multis exemplis et signis pronunciavit ». – **[57]** *Ibid.* « Conveniunt enim Dei filio specialiter proprietates verbi secundum quod verbum invenitur primo in naturalibus. Loquendo autem in materia rerum naturalium, quamvis Augustinus distinguat triplex verbum scilicet mentale, imaginabile et vocale ; tamen, ut complete loquamur in proposito, includendo verbum artificiale cuius materia est res naturalis, nos dicemus quod est verbum quadruplex : primum est mentale quod cognitione gignitur, secundum imaginabile quod imagine volvitur, tertium exarabile quod protractione describitur, quartum vocale quod locutione promittitur. » – **[58]** *Ibid.* « Est etiam verbum quod pro redactione scribitur idest in scripto ponitur scilicet in memoria. Et hoc est quando dominus filium suum incarnatum in nostra humanitate induit ; unde Apostolus : 'Verbum abreviatum faciet Dominus super terram' [Rom. 8, 9] idest hominem scilicet per incarnationem. Verbum etiam est quod prolacione promitur et cum verbum quod ore profertur cuius figura est nativitas Christi quando natus est in mundo et tunc perficitur verbum vocaliter prolatum et in mente cogitatum et ymaginatum et scriptura promptum vel demonstratum et memorie commendatum.

Adhuc autem manet in mente ». – **[59]** *Glosa* (Math. 13:52), t. 4, p. 50a marg. « Apostoli sunt scribe et notarii Christi, verba eius signantes in tabulis cordis, et pollent opibus patris familias, eicientes de thesauro doctrinarum suarum nova et vetera, quia quicquid in evangelio predicatur, legis et prophetarum vocibus comprobant ». – **[60]** *Ibid.* « Nota verba que scripta mandantur per regem non statim exequuntur nisi ad tempus quo mandantur per regem, sicut patet de litera qua fuerunt capti iudei vel templarii. Et hoc est ne prescientes caveant et fugiant, sed tempore determinato executioni mandant et iterum scribuntur in papiro curie et sciunt tantum curiales quid debet fieri. Sic factum est de verbo Dei misso ad genus humanum quia non statim quando venerunt litere de paradiso fuit executioni mandatum ut appareret hominibus, sed fuit primo scriptum in papiro curie, idest in utero virginali, et sciverunt hoc tantum curiales, scilicet nuntius qui literas apportavit, scilicet archangelus Gabriel et pater qui misit et Spiritus sanctus qui scripsit et Ioseph qui fuit balllivus et Elisabeth que erat de curia eo quod esset mater servientis curie scilicet Ioannis Baptiste, et ipse etiam Ioannes in utero scivit qui fuit serviens Christi vadens ante eum et huic revelatum est in utero matris ; hi soli sciverunt ne fugerent iudei vel templarii idest diaboli qui precavissent sibi et fugissent si statim postquam scriptum fuit hoc verbum per conceptionem, fuisset propalatum per nativitatem. Et ideo latuit novem mensibus antequam hoc verbum quod erat conceptum et scriptum proferretur vel nasceretur. » – **[61]** *Ibid.* « Nota : dicit verbum quando quis aliquod magnum verbum et subtile quod magna indiget memoria vult teneri in memoria consuevit hoc scribere et in scripto ponere ut si quando a memoria excideret, scriptum reperiatur. Ita voluit Deus facere, volens quod nos essemus semper memores verbi sui, scripsit ipsum in charta ut si quandoque oblivisceremur ipsius, per incarnationem inveniremus scriptum et possemus recordari. » – **[62]** Marsile de Padoue, *Defensor pacis*, II, 10, Heidelberg, 1599, 198 : « ... divinarum scripturarum doctor qualis est aut esse debet sacerdos quicunque » ; II, 17, 288 : « Ex huiusmodi promotione [ad sacerdotium], ac praelatorum seu curatorum institutione, fides Christi et doctrina salutaris divulgaretur. » – **[63]** Cf. BAV, Borgh. 101, f. 127v : « Sacerdos : in manu sacerdotis est lex quo ad docendum... » – **[64]** Cf. Dahan 1999, 405-409. – **[65]** L'édition critique préparée en vue de cette étude à partir de l'intégralité des manuscrits conservés, sera publiée ailleurs, pour des raisons de commodité éditoriale. – **[66]** Sur ces questions, voir Morard 2000, 343-345 et Grima, *Epistola*, lignes 8-10 ; les actes des chapitres provinciaux n'ont pas gardé trace de cette mission. – **[67]** Cf. par exemple pour Guillaume de Leus, SOPMA 1531-1534. – **[68]** Belvézer, *In Ps. 118, 129a*, f. 22v : « TUA TESTIMONIA que sunt lex sive Dei opera vel Scriptura sacra ». – **[69]** *Institutes Iustiniani Augusti*, 2, 10, pr. (*Corpus iuris civilis*, ed. E. Huschke, Teubner, 1914, 59.32 Schanz, 4, 2, 179) « Testamentum ex eo appellatur, quod testatio mentis est ». Cf. Iohannes de Andrea, *Glosa in Sexto Decretalium*, 5, 2 *Quamquam usurarii*, Venise, per Baptistam de Torris, 1497, f. 84v « ... et hoc patet ex principio ubi dixit in ultima voluntate et articulo supra

de testamentis [Sextus, 3, 11] *Cum esses* quia large codicilli sunt testamenta quia mentis testatio 13 q. 2 § … » Cf. Guillelmus Duranti senior, *Rationale divinorum officiorum*, 6, 1, 20 (CCCM 140A, l. 292 : « Preterea, testamentum est testatio mentis, qua quisque quod mente concipit ore testatur et per scripturam corroborari iubet ; unde hanc etiam similitudinem, hec et illa Scriptura dicitur testamentum ». – **[70]** Voir par exemple Thomas d'Aquin, *Expositio super Psalmos*, Ps. 24, n. 8 qui renvoie aux « juristes ». – **[71]** *In loc. cit.*, dans *Corpus iuris civilis Iustinianei cum commentariis Accursii studio... Iohannis Fehii*, Lyon, 1627, t. 5, col. 190-192. – **[72]** *Viatores* désigne dans la théologie scolastique l'état de ceux dont le sort éternel n'est pas encore fixé par la mort et qui peuvent encore mériter par leur actes. – **[73]** Belvézer, *In Ps. 118, 129*, f. 23r « DECLARATIO SERMONUM TUORUM etc. Subiungit ea que pertinent ad doctrinam et ponit duplicem effectum Sacre Scripture. Nam Sacra Scriptura est tanquam speculum reflexum in quo per reflexionem solis radiorum duplex ymago sive figura representatur. Nam Sacra Scriptura quandoque nox, quandoque dies dicitur ; unde Psalmista [Ps. 18,3] « Dies diei eructat verbum ». Nam ab una parte claritas ostenditur et est Novum Testamentum et ex alia parte obscuritas per quam Vetus Testamentum nobis ostenditur. Unde Psalmista DECLARATIO SERMONUM TUORUM ILLUMINAT ET INTELLECTUM DAT PARVULIS etc. Unde novum Testamentum declarat et illuminat Vetus Testamentum. Unde dicebatur de Christo : tu solus eras in Iehrusalem et ipse respondit : stulte nonne oportet pati Christum. Et sic declaracio scilicet Novi Testamenti fuit declaracio Veteris Testamenti et « ipse ductus est tanquam ovis ad occisionem » [Allusion à l'épisode de l'eunuque de la reine d'Ethiopie auquel Philippe apprend à lire l'événement de Jésus-Christ à la lumière de l'Ancien Testament ; cf. Ac. 8, 32 qui cite Is. 53, 7]. – **[74]** Plus loin, dans une question *post lectionem* empruntée à Thomas d'Aquin, Grima évoque l'obscurité de l'Écriture proprement dite ; cf. *In ep. Frater Ambrosius* (P^1 f. 10vb-12rb ; P^2 f. 27ra-30rb) « …propter methaphoricas locutiones et obscuritatem horum prophetarum queratur utrum Sacra Scriptura sit obscuritate verborum velanda super Boetium de Trinitate lectione prima q. 2, 4. Item utrum Sacra Scriptura debeat uti metaphoris rerum sensibilium *I^a* parte q. 1 a. 9. » – **[75]** Cf. Thomas d'Aquin, Sum. theol., I, q. 1, a. 7. – **[76]** *In Ps. 118, 81*, f. 10r « Verbum quod est vocabulum profundum et obscurum ». *In Ps. 118, 29*, f. 23r « Unde Domine Deus tua testimonia sunt valde obscura et mirabilia et quia ita est oportet scruptari tua testimonia que sunt lex sive Dei opera vel scriptura sacra secundum Iohannem 5°39 capitulo : « Scrutamini Scripturas sacras » et sequitur « Ipse sunt que testimonium de me perhibent. » Mirabilia sunt ex modo tradendi et ex modo credendi et studendi. Sunt tamen veracia et IDEO SCRUTATA EST ANIMA MEA [Ps. 118, 129]. » – **[77]** CSEL 54, p. 442. – **[78]** Grima, *In « Frater Ambrosius »*, f. 14vb « Deinde cum dicit PAULUS APOSTOLUS ostendit scripturarum fore scientiam neccessariam in statu prelationis et hoc auctoritate Pauli. Qui Paulus primo se eam habere gloriatur. Paulus inquit apostolus, et ita magnus ecclesie prelatus ad pedes Gamalielis legem Moysi et prophetas tamquam duas principaliores partes Veteris

Testamenti didicisse se gloriatur. Non quod inaniter sed totum referendo ad Dei honorem et proximi utilitatem. Act. 22 ut armatus spiritualibus telis idest sacre scripture auctoribus et documentis. » – **[79]** GRIMA, *In « Frater Ambrosius »*, f. 14va « Potentia quantumcumque propinqua ipsi vere numquam perfecte reducitur ad actum nisi per aliquid formans. Sic nec tu Pauline, vult dicere Ieronimus, potes scire sacram Scripturam nec scies actum ad quem es tam habilis nisi aliquo te docente actu ». – **[80]** P^{365} f. 14va. – **[81]** « ... quia forcius movet mentem vox viva quam mortua qualis est scriptura. » – **[82]** *Coll. in Ps. n° 89* (saints Simon et Jude et autres apôtres), f. 157-169v, ici 169v « Ignorans volens habere scientiam non habet melius consilium quam quod requirat bonum magistrum vel librum. Sicut enim a fonte aqua recipitur ita a magistro vel libro informatio debita exhauritur [...] velut a magistris optimis veracibus et libris correctis exquirebat [...] ab istis libris exemplaribus tanquam optimis magistris et doctoribus ad hoc videntur scripsisse. [...] Si vis dilatare contra vitia dic quod hec exquisitio cessat hodie tum propter defectum doctorum et librorum quia hodie non habemus talia exemplaria. Nota si vis quomodo exemplaria corrumpuntur per distantiam et elongationem a primo exemplari vero et correcto et ita in propositio. Tum propter defectum discipulorum quia nullus mandata Dei curat exquirere idest exquisite adiscendo et proficiendo qurere unde Psalmus « longe a peccatoribus salus quia iustificationes etc. » Exquiramus ergo si sumus discipuli et subdite exemplaria, et bona, ad exquirendum a nobis nos prebeamus si sumus prelati... ». – **[83]** P^{362}, f. 9ra ; P^{365}, f. 22vb « Circa istam lectionem propter illud TACEO DE MEI SIMILIBUS QUI POST SECULARES SCIENTIAS AD SCRIPTURAS SANCTAS VENIUNT ET SERMONE COMPOSITO AURES POPULI DEMULCENT etc. Queratur utrum in sacra doctrina liceat uti rationibus philosoficis : *Super Boetium de Trinitate lectione prima q. ii. a. iii°*. Item propter illam divisionem scientiarum quam ponit in doctrinam, rationem et usum, id est in speculativam, sermocinalem et practicam, quia constat theologiam non esse sermocinalem, queratur utrum practicam vel speculativam. Iª q. prima, articulo quarto ». – **[84]** Petrus Comestor, *Sermo 12. Dominica I in Quadragesima*, PL 198, 1755B-D « Sunt alii qui linguas suas magnificant, dicentes sacram Scripturam non esse scientiam nec esse litteraturam. Non enim scientiam dicunt esse nisi quibusdam verborum minutiis, quasi capillos capitis perquirendo, sciamus disserere probando vel improbando, vel philosophicis rationibus rerum cognoscere causas, vel sub judice rhetoricis declamationibus perorare. Quae enim, inquiunt, scientia est scire, quod Abraham duos filios habuit; quod Noe cum septem animabus in arca salvus fuit ? et caetera in hunc modum: confabulantium peritia haec est, non litteratura... » – **[85]** Jean XXII reprochera même en 1332 à Dominique Grima, devenu évêque, sa paresse dans la lutte contre l'hérésie ; cf. J.-M. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française au XIVᵉ siècle et jusqu'à la fin du grand schisme*, Paris, 1913, 184. – **[86]** Belvézer, *Collatio in Ps.*, n° 89 (Simon et Jude et apôtres), éd., f. 157-169v, ici f. 157r « Sepe in Ecclesia illum principem quem non potest deiicere nec mundus nec diabolus una mulier deicit et prosternit et ideo plorat populus dicens heu una mulier

fecit confusionem in una civitate, in una dyocesi, in una parrochia immo in tota ecclesia et nota quod singulariter dicit una et quantam confusionem possunt facere ubi sunt plures ». – **[87]** Salimbene de Adam, *Cronica*, CCCM 125-125A, 334-364. – **[88]** Aug. Hippon., *De Trinitate*, 14, 1, CCSL 50 A, 61. – **[89]** Christus elegit simplices et ydiotas] Poncif de la littérature chrétienne médiévale dépendant principalement de Grégoire le Grand, *Moralia in Iob,* 13, 10, CCCM 143A « Nam sicut incarnata ueritas in praedicatione sua pauperes idiotas et simplices elegit, sic e contrario damnatus ille homo quem in fine mundi apostata angelus assumet, ad praedicandam falsitatem suam, astutos ac duplices atque huius mundi scientiam habentes electurus est. » Cité notamment pas Thomas d'Aquin, *Contra impugnantes*, 3, 4, arg. 2 et 5, 6, co. – **[90]** sciri] *scripsi*, scire *ms*. – **[91]** Aliter] al *ms*. – **[92]** Za 2, 7 « Labia enim sacerdotis custodient scientiam et legem requirent ex ore eius quia angelus Domini exercituum est. » – **[93]** Ps. 132, 2. – **[94]** scientiam] sciemtiam *ms*.

Cédric GIRAUD
Université de Lorraine – Institut universitaire de France

L'œuvre mariale de Bernard de Rosier (1400-1475). *Tuo sacro dulci eloquio corda nostra compunge*



Il sera procédé, en guise d'introduction, à de simples rappels sur la parole sacrée, la Vierge Marie et Bernard de Rosier. La parole sacrée ne saurait être définie de manière adéquate par son seul objet formel : en effet, cette acception reviendrait à inclure dans la définition deux expressions liées à la « religion », mais que nous entendons exclure de notre propos. Ainsi le « langage religieux » et le discours sur la religion sont-ils deux variantes opposées d'attitudes qui ne correspondent pas aux textes spirituels médiévaux. Par « langage religieux », on veut pointer vers cette tendance consubstantielle à toute vie religieuse qui est d'ouvrir un espace de relation directe entre le croyant et son Dieu au sein de la pure immanence du rite. L'autre modalité ici écartée est un discours sur la religion, étude extérieure qui considère le fait religieux *sub specie historiae*, une attitude à l'évidence étrangère à celle des auteurs médiévaux. Se différenciant de ces deux approches, immanente ou bien externe, la religion chrétienne révèle un Être objectif et transcendant qui, au moment même où il se dit comme tout Autre, ne s'en dit pas moins. Ce double caractère de la langue sacrée qui dit et voile à la fois l'objet de son discours marque le christianisme d'une

d'entrer en contact avec la curie. Il consacre les années 1430 à sa carrière universitaire et à ses écrits, tout en devenant prévôt du chapitre de Saint-Étienne le 13 mai 1433, pour près de vingt ans. Docteur *in utroque* dès 1432, il s'intitule *utriusque professor* à partir de 1439 ; il est également dit *magister in theologia* dès 1440. Pendant la même période, il se rapproche de Charles VII et intervient dans les affaires de la ville, tout en se montrant un farouche opposant à la politique religieuse du roi et au concile de Bâle. Il demeure cependant loyal envers le roi de France, notamment dans le contexte de la Praguerie. Présent à Rome en 1444, référendaire en 1446, sa présence à la curie et ses écrits en faveur du pouvoir pontifical sont récompensés puisqu'il devient en 1447 évêque de Bazas, puis de Montauban en 1450 et, enfin, archevêque de Toulouse avec l'approbation pontificale en 1452. Auteur de nombreuses consultations juridiques et de traités d'ecclésiologie, Bernard de Rosier se montre également un ferme soutien du roi et de ses droits, ce qui constitue l'une des originalités de cette figure méridionale. Comme archevêque, il apparaît très soucieux de défendre son pouvoir au détriment de son œuvre puisqu'il renonce à l'écriture. Ce parcours sans faute est assombri par l'opposition de Louis XI qui refuse que le neveu de Bernard lui succède au siège métropolitain. Également abandonné par le pape, le vieil archevêque meurt le 18 mars 1475.

2. L'œuvre mariale

Dès son vivant, les contemporains soulignèrent l'érudition du personnage, sa facilité d'écriture et la multiplicité des domaines auxquels il avait consacré ses talents[8]. Son œuvre ne nous est cependant pas parvenue intégralement, notamment ses écrits mariaux puisqu'il nous manque un recueil de prières quotidiennes à la Vierge et un autre recueil de miracles mariaux[9]. Les traités encore connus sont transmis d'après deux témoins manuscrits, conservés actuellement au Vatican et à Auch, qui présentent un contenu pratiquement similaire. Dans ce dernier témoin, Auch, Bibliothèque municipale, 4,

les œuvres mariales de Bernard ont été copiées à la fin du XVᵉ siècle sur 206 feuillets comme un corpus cohérent formant un monument littéraire à la louange de la Vierge[10]. Selon une organisation qui, selon toute vraisemblance, remonte à l'auteur même, le manuscrit contient les six œuvres suivantes : tout d'abord, des *Paradigmata super Penthateucum* qui datent de 1435 et dont une préface explicite le propos[11]. À la confluence de la tradition rhétorique qui fait des *paradigmata* des exemples utilisés dans l'argumentation ainsi que de la pensée du pseudo-Denys l'Aréopagite qui y reconnaît des exemplaires au sens platonicien, Bernard de Rosier propose une lecture typologique à partir d'une série de réalités et de propriétés tirées des cinq premiers livres de l'Ancien Testament et appliqués à Marie. Chaque groupe de *paradigmata* est suivi d'un *epignerarium laudis*, tribut de louange adressée à la Vierge sous la forme d'une prière reprenant la thématique du livre biblique dont elle vient clore l'étude[12]. D'une inspiration identique est la seconde œuvre, une *expositio super Cantica*, c'est-à-dire un commentaire littéral sur le Cantique des Cantiques remontant à la même année 1435 : la lecture littérale désigne ici une interprétation actualisante qui fait entendre les paroles prêtées à Salomon de tout ce que l'Évangile dit à la lettre de Marie. Comme dans le précédent texte, chaque chapitre est assorti d'une prière ici nommée *suffragium*, implorant l'aide de la Vierge dans différentes circonstances de la vie spirituelle. La troisième œuvre est un *Breviarium* ou *Viridarium super salutacione angelica* rédigé entre 1427 et 1433 et expliquant l'Ave Maria en douze chapitres. À la différence des deux autres textes, il s'agit d'un florilège formé de citations des Pères et d'auteurs médiévaux. Les auteurs exploités sont en premier lieu et très largement Bernard de Clairvaux, notamment ses homélies mariales sur la péricope *Missus est*, également Augustin et Anselme, mais souvent pour des œuvres que la critique tient désormais pour pseudépigraphes. La prière n'est pas absente de l'ouvrage puisqu'il est clos par une oraison composée à partir de sept extraits de « docteurs catholiques ». La quatrième œuvre est nommée par Bernard *Itinerarium Romanum super Magnificat*, ce qui rappelle les circonstances de sa composition à

l'issue d'un voyage de Rome à Florence, achevé le 26 octobre 1430. L'œuvre est formée de dix parties, chacune décomposée en trois moments : une *collatio* expliquant le sens de la salutation angélique, une *meditatio* louant la Vierge, suivie d'une courte prière ou *oratio*. La cinquième œuvre que l'on peut situer entre 1433 et 1440, le *Concentus seniorum super Apocalipsim*, renoue plus nettement avec la veine exégétique et typologique en proposant un commentaire sur les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse, associés à part égale à des figures de l'Ancien et du Nouveau Testament, toutes annonciatrices de Marie et de son rôle providentiel. À cet ensemble, le manuscrit joint huit sermons prêchés lors de fêtes de la Vierge par Bernard de Rosier et datés précisément, pour six d'entre eux, du 8 décembre 1425 pour le plus ancien au 1er avril 1431 pour le plus récent. Cette prédication obéit aux lois du *sermo modernus* avec un thème biblique, une structure scolaire et un recours fréquent aux *auctoritates*. Bernard s'éloigne pourtant parfois des lois du genre notamment dans l'extraordinaire sermon 6 pour la Passion, formé de sept dialogues du fidèle à la Vierge, chacun étant complété de discours de la Vierge au Christ, le tout amplifié à partir du deuxième dialogue par d'autres interpellations (*acclamatio*) de la Vierge aux protagonistes de la Passion que sont les disciples, Judas, les juifs, Pilate et les bourreaux. Au sixième dialogue, les interpellations sont remplacées par sept plaintes (*querimonia*) adressées à divers interlocuteurs depuis Dieu le Père jusqu'au bois de la croix. Le septième dialogue est, pour sa part, complété par sept soupirs (*suspirium*) faisant un pendant implicite aux paroles du Christ en croix, et six *planctus* dans le style des lamentations vétérotestamentaires.

Ce rapide survol laisse entrevoir la richesse du corpus retenu : les textes, qui datent tous des années 1430, forment un ensemble d'intention encyclopédique dans lequel la rigueur de la construction encadre une louange multiforme. En dépit de leur foisonnement, déconcertant de prime abord, ces œuvres obéissent à un certain nombre de règles qu'il convient maintenant d'examiner.

II. LE FONCTIONNEMENT DE LA PAROLE SACRÉE

1. *Usage du superlatif et argument de convenance*

Les cinq préfaces données par Bernard permettent d'atteindre les règles qui gouvernent selon lui la parole sacrée[13]. Il s'agit avant tout d'une parole de louange : le statut éminent de Marie parmi toutes les créatures fait que l'on ne peut parler d'elle qu'au superlatif. Sujet de louange par excellence, la Vierge échappe pourtant au locuteur humain : *prima facie*, seul Dieu peut relever le défi, impossible à l'homme et notamment au pécheur Bernard de Rosier, de louer convenablement Marie. Il faut cependant reconnaître que cette tension installée par l'auteur au seuil de chacune de ses œuvres ne crée qu'un apophatisme en trompe-l'œil. Dans le même mouvement qu'il indique l'impossibilité d'une louange adéquate, Bernard recourt à la miséricorde de la Vierge pour légitimer et rendre possible son dessein. La puissante intercession de Marie l'emporte ainsi sur l'ineffabilité divine, et cette confiance engendre elle-même une rhétorique de l'*encomium* qui prend le pas sur toutes les figures d'euphémisme, de suspension ou de réticence. La structure même du *Breviarium* l'atteste : la préface composée de sept citations de docteurs qui insistent sur l'insuffisance du langage humain en matière de louange mariale est compensée, voire effacée par la prière finale, une sorte de Notre Mère en sept parties également tirées des bons auteurs catholiques[14]. L'exigence classique de l'*aptum* rhétorique, adéquation entre le sujet et son traitement, trouve ainsi en Marie une application chrétienne apparemment heureuse qui ne connaît ni l'insuffisance de l'auteur ni les déchirements de l'expérience intérieure. Une fois passées les dénégations liminaires d'incompétence et de péché, rien ne vient s'interposer entre le fidèle et Marie : la langue joue le rôle de véhicule transparent qui donne un accès direct aux titres, pouvoirs et vertus de la Vierge, exprimés le plus souvent sur le mode du superlatif[15]. C'est au nom même d'un argument superlatif de convenance que Bernard tranche un point alors aussi controversé que la

nature de la conception de Marie dès 1425, c'est-à-dire 14 ans avant la définition officielle au concile de Bâle le 1er septembre 1439, et ce sans mentionner de *pars contra*[16]. Suivant, après d'autres, saint Anselme, Bernard applique à Marie une forme d'argument superlatif : la Vierge dans son éminente pureté excède toutes les créatures et, à part Dieu, l'on ne peut concevoir de pureté plus grande que la sienne[17]. Sans que cela soit explicitement dit, la transparence de la langue sacrée possède d'importantes conséquences doctrinales et littéraires. Marie et l'auteur Bernard de Rosier se situent tous les deux dans un rapport analogique par rapport à la vérité : leurs paroles respectives qui souvent se confondent, dès lors que Bernard fait parler Marie, échappent aux domaines du vraisemblable et *a fortiori* du faux. Comme souvent dans la littérature religieuse du Moyen Âge, les différents niveaux de convenance, rhétorique et argumentatif, additionnent leurs effets pour autoriser la parole d'un auteur et lui conférer une productivité, au sens linguistique du terme, en matière doctrinale.

2. Diversité des genres littéraires

La deuxième règle de fonctionnement, solidaire de la première, promeut la diversité des genres littéraires. Ainsi le corpus rassemblé par Bernard met-il au service de la Vierge toute la gamme possible de la parole sacrée : exégèse, euchologie, florilège, hymnologie, parénèse. Il en résulte un enracinement profond de la parole sacrée dans le terreau de la tradition chrétienne : la Bible, tout d'abord, fournit à la fois le modèle herméneutique de dévoilement de la vérité et un répertoire littéraire. Une application très large de la typologie permet ainsi d'annexer à la langue mariale toutes les réalités de l'ancienne alliance. En ce sens, son exégèse, autant qu'une explication destinée à l'intelligence, constitue une forme de litanie vouée à entretenir la dévotion du fidèle. De manière plus discrète, sauf évidemment dans le florilège, Bernard fait également référence à la tradition chrétienne. Il ne s'agit pas d'une tradition savante de type scolaire car Bernard n'a pas recours aux subtilités universitaires dans son œuvre, mais plutôt d'une tradition

dévotionnelle à laquelle il puise librement. Il faut, en effet, rappeler qu'avec Bernard, nous nous situons à l'un des moments les plus foisonnants en matière de littérature mariale[18]. Un des meilleurs exemples est fourni par son commentaire sur le Magnificat dont je rappelle que chacune des dix parties est formée d'une explication littérale, d'une méditation et d'une prière. Le but de l'œuvre est moins de commenter les paroles évangéliques que de faire la part belle à la méditation qui, selon une tradition remontant au moins à saint Anselme, devient le support privilégié de la piété[19]. Pour Bernard et ses contemporains, bien que cela soit vrai au moins depuis le début du XIIIe siècle, la méditation ne s'apparente plus à la rumination monastique, mais prend la forme d'une prière méditative adressée à Marie[20]. Sur le fond, Bernard médite notamment sur 10 joies de la Vierge depuis la joie que lui cause l'incarnation du Christ dans son sein jusqu'à la joie éprouvée lors de sa propre assomption[21]. Il introduit également à la sixième méditation une variation subtile puisqu'à cette occasion, il détaille sous une rubrique générale les sept douleurs et les sept joies de la Vierge lors de la passion du Christ[22]. Bernard n'est pas uniquement l'héritier d'une tradition : à la différence par exemple d'un Philippe de Mézières qui, à la génération précédente, empruntait le contenu de son recueil au *Speculum humanae salvationis*, Bernard nous livre ici sa propre version lettrée d'une dévotion très répandue dans la littérature vernaculaire depuis au moins un siècle en Angleterre et dans les livres d'heures depuis la fin du XIVe siècle[23]. À une époque où la mariologie possède tous ses moyens d'expression, il est particulièrement intéressant de noter la manière dont Bernard joue avec un répertoire littéraire, stéréotypé dans les sentiments exprimés mais libre dans sa mise en forme, comme le ferait un peintre avec des motifs iconographiques. S'il est inimaginable que Marie ne se réjouisse pas de la résurrection de son fils, il est moins attendu, sauf dans la tradition des 25 joies, qu'elle tire de l'allégresse de la libération des âmes retenues dans les limbes[24]. La diversité des genres littéraires implique donc également leur porosité : le sermon devient prière, l'explication biblique se fait action de grâces, le florilège se mue en support de la dévotion.

3. La fonction émotionnelle

Enfin, en mettant au service de la parole sacrée le répertoire de la dévotion, Bernard de Rosier inscrit son œuvre dans une rhétorique chrétienne qui donne la primauté au *movere* sur le *docere*. L'émotion religieuse qu'il entend créer repose sur une délectation dont le principal ressort est une forme de lyrisme poétique. Pour prendre un exemple abouti parmi cent autres, je retiendrai le tribut de louange sur le livre des Nombres adressé à Marie fontaine de miséricorde, un texte particulièrement représentatif de la manière dont Bernard inscrit son œuvre dans la tradition littéraire des hymnes mariales latines[25]. La prière composée de trois parties commence par une litanie d'attributs en prose, seulement rythmée par l'anaphore sur *fons* et des jeux de sonorités. La seconde partie reprend le procédé anaphorique en le faisant porter sur *Tu es* et en ajoutant un jeu sur la rime et l'isocolie. La troisième partie systématise le procédé : il ne s'agit plus de juxtaposer les attributs mais de composer une véritable prière sous la forme d'octosyllabes paroxytons rimés. Grâce à cette progression formelle Bernard crée une forme de conversion rhétorique qui fait passer de la prose poétique à l'hymne religieux.

La fonction émotionnelle que joue la parole sacrée est particulièrement mise en scène dans le sermon 6 sur la Passion du Christ selon un point de vue qui en fait un *Stabat mater* parénétique. Le premier des sept dialogues pose le cadre général de la méditation à laquelle les fidèles sont invités à s'associer[26]. Bernard commence à s'adresser aux chrétiens en leur demandant de prier Marie : il faut obtenir que Marie nous indique par ses pleurs la douleur de son cœur et la nature du martyre qu'elle a souffert. De même, l'auteur s'adresse à la Vierge pour qu'elle daigne nous communiquer et nous expliquer ses douleurs en un dialogue de lamentation (*treni dyalogo*). La Vierge doit donc se manifester aux fidèles pour qu'ils se lamentent à leur tour et que la douleur de la compassion brise leurs cœurs de pierre et les fasse participer aux mérites de la passion du Christ. La récompense suprême sera atteinte si la Vierge se tourne vers les fidèles et leur dit : « Puisque vous désirez compatir à ma douleur,

pleurer et gémir avec moi, je vous réponds également : voici ta mère ». Les autres dialogues reprennent cette structure : la Vierge est interpellée afin d'expliquer la raison de sa douleur et doit toucher par ses propres paroles les cœurs de pierre pour leur faire verser des larmes de compassion et de douleur. La parole devient le medium privilégié de la conversion selon un processus particulièrement bien décrit au sixième dialogue sous la forme d'une prière : « Touche nos cœurs par la douceur de ta parole afin qu'assurés de la grandeur de ta passion et de ton martyre, nous éclations en pleurs abondants »[27]. La parole instruit – *certiores effecti* – mais c'est pour mieux conduire l'émotion du fidèle jusqu'aux larmes de compassion. Dans un sermon sur la passion du Christ, Bernard opère donc un changement remarquable en faisant de la compassion aux douleurs de Marie le critère de la piété. C'est tout le sens de ce changement de perspective qui déplace le centre de la scène depuis la croix du Christ jusqu'à Marie à travers les yeux de laquelle nous voyons la Passion. Et il ne s'agit pas seulement d'un changement de point de vue mais d'une vraie prise de parole, puisque Bernard rythme le sermon par la mention *ecce mater* régulièrement mise dans la bouche de Marie comme une adresse aux fidèles. Là où l'Évangile de Jean (19, 26-27) mettait en scène le Christ donnant Marie comme mère à Jean (*ecce mater* voulait dire « Fils, voici ta mère »), Bernard donne la parole à Marie comme médiatrice directe de l'humanité (*ecce mater* signifie alors : « fils, je suis ta mère »). Bernard crée ainsi une sorte de Pietà verbale dont le point de composition central est la Vierge.

Cette capacité à orienter le regard du fidèle fait aussi toucher l'une des limites de la parole sacrée chez Bernard de Rosier : comme chez beaucoup de ses contemporains, l'éloquence religieuse est avant tout normative[28]. Elle doit susciter un comportement modèle et non nourrir une vie intérieure dont significativement Bernard ne dit mot. La compassion mise en scène ne suscite pas une réelle intériorisation, mais un processus de visualisation analogue à « l'évocation narrative du sacré » analysée par Alain Boureau, et si Bernard parle du cœur, son anthropologie spirituelle se limite à cet organe privé de toute dimension[29]. La structure répétitive du sermon signifie bien que nous

sommes en présence d'un exercice spirituel au sens presque ignacien du terme. Comme l'expliquait déjà Étienne de Salley, un cistercien du XIII[e] siècle qui a été l'un des premiers rédacteurs de méditations sur les 15 joies de Marie, la division et la répétition permettent de soutenir l'attention et d'abandonner l'exercice pour le reprendre sans peine[30]. C'est pourquoi, en raison des efforts faits pour rendre Marie touchante et pour actualiser par là même sa médiation, la parole sacrée telle que Bernard la pratique aboutit également à réifier la Vierge : par la grâce de la rhétorique, Marie se transforme en une statue de mots avec laquelle le fidèle peut entrer en contact afin d'obtenir le salut. Si la métaphore vient facilement sous la plume lorsque l'on commente l'œuvre mariale de Bernard, c'est que ce dernier considérait son propre travail également comme un objet portatif facile à emporter avec soi, en somme une forme d'équivalent savant d'un rosaire[31].

CONCLUSION

L'utilisation du superlatif, la capacité à adapter son propos en variant les moyens d'expression ainsi que la recherche marquée de l'expressivité évoquent assez nettement, par leur addition, une piété franciscaine, ce que corrobore d'ailleurs la position défendue par Bernard sur l'immaculée conception[32]. L'œuvre mariale de Bernard de Rosier prend ainsi en porte à faux tout un pan d'une mariologie contemporaine, assez critique, qui considère l'exaltation médiévale de la Vierge comme un facteur de diminution des femmes et comme une manière de creuser un écart entre Marie toujours plus sainte et des fidèles de plus en plus pécheurs[33]. Il me semble plutôt que le tour de force de la parole sacrée chez Bernard est à la fois d'exalter Marie en la présentant comme un personnage superlatif et de la mettre à la portée des fidèles, autrement dit d'en faire un modèle accessible, une figure médiatrice. La représentation mentale à laquelle le fidèle est

censé s'unir ne peut donc être que stéréotypée. Elle répond à un besoin de faire parler Marie, selon une tradition multiséculaire, et elle aboutit chez les fidèles à des normes de comportement : s'émouvoir, pleurer, compatir. Cependant, stéréotype ne veut pas dire dessèchement ni émotion de commande. Au risque de l'anachronisme que constitue peut-être le jugement esthétique, il est difficile de ne pas remarquer, dans les textes de Bernard, la richesse de l'inspiration et leur indéniable pathétisme. En utilisant toutes les ressources d'un art pleinement maîtrisé et d'une tradition qu'il domine, Bernard cherche à toucher un public dont le premier sermon donné à Toulouse le 8 décembre 1425 nous dit qu'il souffre de pénurie et de maladie[34]. En installant Marie au centre de son œuvre spirituelle, Bernard de Rosier opère une métonymie et transfère à la parole sacrée une fonction médiatrice ; une manière, à nos yeux modernes, de conférer à cette forme d'expression un rôle très humain, celui de protocole compassionnel.

Annexes

I
Structure de l'œuvre mariale d'après le manuscrit Auch, BM, 4

La présente annexe n'est pas une notice du manuscrit puisque cette dernière a déjà été donnée dans le *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. 4, Paris : Librairie Plon, 1886, p. 392-393 et qu'elle a été complétée par Patrick Arabeyre, *Les écrits*, t. 1, p. 48-50. Il s'agit plutôt de donner accès au contenu du manuscrit en soulignant la structure de l'œuvre et des parties qui la composent.

I Fol. 1r-18v : « Liber paradigmatum super Penthateucum ».
Fol. 1v-7r : Genèse : sept *paradigmata* et un *epignerarium laudis*.
Fol. 7r-11r : Exode : sept *paradigmata* et un *epignerarium laudis*.
Fol. 11r-13v : Lévitique : cinq *paradigmata* et un *epignerarium laudis*.

Fol. 13v-16r : Nombres : cinq *paradigmata* et un *epignerarium laudis*.
Fol. 16r-18v : Deutéronome : cinq *paradigmata* et un *epignerarium laudis*.

II Fol. 19r-60r : « Expositio super Cantica ».
Fol. 19v-30r : « Ad litteram exposicio primi capituli ».
Fol. 30r-36v : « Ad litteram exposicio secundi capituli ».
Fol. 36v-39v : « Ad litteram exposicio tercii capituli ».
Fol. 39v-42v : « Ad litteram exposicio quarti capituli ».
Fol. 42v-47v : « Ad litteram exposicio quinti capituli ».
Fol. 47v-50v : « Ad litteram exposicio sexti capituli ».
Fol. 50v-55r : « Ad litteram exposicio septimi capituli ».
Fol. 55r-60r : « Ad litteram exposicio octavi capituli ».

III Fol. 61r-85r : « Breviarium de laudibus beate Marie virginis super salutacione angelica ».
Fol. 62r-62v [table des 12 chapitres] :
« De Gabrielis archangeli ad virginem missione » (= fol. 62v-63v).
« De angelica virgini facta salutacione » (= fol. 63v-65r).
« De puritatis gloriose virginis clara ostensione » (= fol. 65r-67v)
« De nominis Marie digna denominacione » (= fol. 67v-70r)
« De graciarum divinarum in beata virgine ampla deductione » (= fol. 70r-73r)
« De plenitudine graciarum in Maria fideli allocutione » (= fol. 73r-75r)
« De omnipotentis in virgine singulari presencia et speciali tuicione » (= fol. 75r-77r)
« De dignitate beate Marie virginis cum singulari admiractione » (= fol. 77r-78v)
« De veritate fructus beate Marie virginis et ejus summa utilitate » (= fol. 78v-80v)
« De expressione nominis Jesu et beate virginis in illo speciali devocione » (= fol. 80v-82v)
« De beate Dei genitricis erga sibi devotos summis patroniciis et ejus sedulitate » (= fol. 82v-84r)
« Oracio sanctorum ad beatam virginem cum summa devocione » (= fol. 84r-85r).

IV Fol. 86r-116v : « Itinerarium Romanum super Magnificat ».

Fol. 86v-89v : « Ad litteram collatio prima. (...) Meditacio prima de previlegiis et graciis virgini beate in suo inicio a Deo concessis ».

Fol. 89v-90v : « Ad litteram collatio secunda. (...) Meditacio secunda de summa spirituali exultacione beate Marie virginis quam habuit de ineffabili misterio incarnacionis Christi in ejus virginali utero ».

Fol. 90v-94r: « Ad litteram collacio tercia. (...) Meditacio tercia de laude humilitatis beate Marie virginis ».

Fol. 94r-96r : « Ad litteram collacio quarta. (...) Meditacio quarta de gaudio beate Marie virginis in Christi nativitatem ».

Fol. 96r-98r : « Collacio quinta. (...) Meditacio quinta de gaudio beate Marie virginis de Christi in hoc mundo exemplari conversacione ».

Fol. 98r-110r : « Ad litteram collacio secta (*sic*). (...) Meditacio sexta de materno dolore beate Marie virginis in Christi passione et ejus interiori summo gaudio de mundi redempcione ».

Fol. 110r-110bisv : « Collatio septima. (...) Meditacio septima de gaudio beate Marie virginis de sanctorum patrum in limbo facta per Christum liberatione ».

Fol. 110vbis-113r : « Collatio octava. (...) Meditacio octava de gaudio beate Marie virginis quod habuit de Christi gloriosa resurrectione ».

Fol. 113r-115r : « Collatio nona. (...) Meditacio nona de gaudio beate Marie virginis quod habuit de Christi post resurrectionem cum discipulis salutifera conversacione ejusque ad celos mirabili ascensione et Spiritus Sancti missione ».

Fol. 115r-116v : « Collatio decima. (...) Meditacio decima de gaudii magnitudine beate Marie virginis quam habuit in sua gloriosa assumpcione ».

V Fol. 117r-130v : « Concentus seniorum super Apocalipsim ».

« Capitulum primum » (fol. 118r)
« Secundum capitulum » (fol. 120r)
« Capitulum tertium » (fol. 121v)
« Capitulum quartum » (fol. 122v)
« Capitulum quintum » (fol. 123v)
« Capitulum sextum » (fol. 124r)
« Capitulum septimum » (fol. 125r)
« Capitulum octavum » (fol. 126r)
« Capitulum nonum » (fol. 127r)

« Capitulum decimum » (fol. 127v)
« Capitulum undecimum » (fol. 128v)
« Capitulum duodecimum » (fol. 129r).

VI Fol. 131r-206r : « Sequuntur octo sermones quos ad honorem beate Marie virginis fecit in singulis festivitatibus sancte Dei genitricis famulus ejusdem... ».

Fol. 131r-140r : « In die conceptionis beate Marie virginis » (Toulouse, 8 décembre 1425).
Fol. 140r-146r : « In die nativitatis beate Marie virginis » (Rome, 8 septembre 1426).
Fol. 146r-154r : « In annunciacionis dominice die » (Toulouse, 25 mars 1427).
Fol. 154r-160r : « In festo visitacionis ».
Fol. 160r-167r : « In die purificationis beate Marie virginis » (Lérida, 2 février 1430).
Fol. 167v-191v : « In die passionis Filii ».
Fol. 191v-199v : « In die resurrectionis Filii » (Toulouse, 1er avril 1431).
Fol. 200r-206r : « In die assumpcionis beate Marie virginis » (San Mateo, 15 août 1429).

II
Les préfaces des œuvres mariales de Bernard de Rosier

Dans les annexes II, III et IV, les textes ont été édités d'après les deux manuscrits connus (A : Auch, BM, 4 ; V : Vaticano, BAV, vat. lat. 1023), sans tenir compte des variantes purement orthographiques. Les leçons de A étant souvent plus satisfaisantes pour le sens que celles portées par V, préférence a été donnée à A dans les cas indifférents ou peu significatifs comme les variantes orthographiques ou l'inversion de certains groupes de mots[35].

I. La préface du *Liber paradigmatum super Penthateucum* (A, fol. 1r-v ; V, fol. 1r)

« Sacratissima virgo Maria, mater Dei et domini nostri Jesu Christi tuum nomen digne[36] commendare, laudes tuas explicare, decus et honorem tuum ac gloriam sufficienter propalare solus ille potest cui nichil est impossibile,

Deus omnipotens qui te magnificavit, honoravit, exaltavit et glorificavit. Dignare tamen pie suscipere servi tui paradigmata que studio devocionis super[37] Penthateucum te donante proposui. Ad tui laudem, preconium et honorem tibi devote tradere saluti fidelium animarum utilia, necnon ad excitandum in eis ad te devote mentis affectum pro futura per applicacionem similium in aliquo seu dissimilium in alio suscipiens explicare humiliter conveniencia tue dignitati, rerum gestarum et proprietatum illarum expetens similitudines, inequalium ad equalia, imparium ad paria, minoris ad majus ostendere cupio, catholicas sentencias magnifice tue laudis ».

II. La préface de l'*Expositio super Cantica* (A, fol. 19r-v ; V, fol. 14r)

« Cantica Canticorum offerre tibi, beatissima Dei genitrix et semper virgo Maria, dignitatis tue laudes, virtutes et merita preexcellentem gloriam tibi collatam in celis explicare[38] condigne quamvis mortalium nullus sufficiat, tamen pietatis tue habundancia mei peccatoris exitat manum[39] ad calamum aplicare, tue dulcedinis fontis divini amoris deposcens irriguum celitus arenti et sitibunde anime mee tuis gratissimis conspectui divino precibus et meritis elargiri quatinus digna de laudibus tuis promere valeam, licet indignus. Ad honorem gloriosissimi sponsi tui domini Dei nostri et sanctorum angelorum qui, ut sodales sponsi, in hiis canticis cum sponso loqui proponuntur et ad utilitatem adolescentularum[40], que sunt fideles anime que in hac vita amorem ad sponsum suum et ad[41] te habere incipiunt, per studium celestis desiderii et[42] fructum bonorum operum de die in diem pubescunt ».

III. La préface du *Breviarium de laudibus* (A, fol. 61r-62r ; V, fol. 62r-v)

« De laudibus tuis, sanctissima virgo Maria, michi indigno famulo tuo[43] de libris et sanctorum dictis plurimis breviarium proponenti colligere concede, precor, graciam et juvamen salutacionem tibi factam per Gabrielem archangelum una cum clausulis per Ecclesiam eidem salutacioni adjunctis ad litteram suscipiens pro fundamento utili et perfecto. Quique terrigene devoti fideles catholici gratis suscipite presens opus quod in vestris manibus ubique deferre poteritis et in eo de summis exigua, pauca de pluribus ad laudem virginis feliciter meditari.

Sed cum beato Jeronimo in sermone ad Paulam et Eustochium[44] : timeo satis et pertimesco dum vestris cupio parere profectibus ne forte sicut improbus, ita et indignus laudator inveniar, profecto cum nec sanctitas nec facundia suppeditet ut beatam et gloriosam virginem laudare queam, et

subdens idem Jeronimus inquit[45] : ut verum fatear quicquid humanis dici potest verbis, minus est a laude ejusdem virginis que divinis et angelicis est excellenciis predicata et laudata preconiis, a prophetis quidem prenunciata, a patriarchis figuris et enigmatibus presignata, ab evvangelistis exhibita et monstrata, ab angelo venerabiliter et officiosissime salutata.

Beatus quoque Augustinus beatissimam virginem Mariam in sermone quodam alloquens ait[46] : quid dicam de te pauper ingenio, cum de te quicquid dixero est[47] minor laus quam dignitas tua mereatur.

Et idem Augustinus inquit[48] : quid nos tantilli, quid actione pusilli in laudibus Marie referimus, cum omnium nostrum membra, si in linguas verterentur, eam laudare nullus sufficere valeret.

Et beatus Anselmus ad propositum dicit[49] : lingua mea defficit, quia mens mea non sufficit. O domina omnia sollicita sunt[50] intima mea ut tantorum beneficiorum tuorum gratias tibi exsolvant, sed nec cogitare possunt dignas et pudet proferre indignas.

Et beatus Bernardus omelia tertia super *Missus est* sic ait[51] : vehementer timeo ne id audiam[52] jam ad me dictum : *quare enarras justicias meas et assumis testamentum meum per os tuum* (Ps. 49, 16) ? Utinam et michi de superno altari non quidem carbo unus, sed magis globus igneus afferretur qui videlicet multam et inveteratam prurientis oris mei rubiginem ad plenum excoquere sufficiat quatinus angeli ad virginem et virginis ad ipsum grata invicem ac casta colloquia dignus habear in meo qualicunque replicare sermone.

Igitur ad oracionis[53] tutum refugium confugio cum beato Ildefonso Tholetano archiepiscopo, in[54] libro de integritate semper virginis et matris domini Marie, in capitulo primo, beatissimam virginem ubi sic humiliter deprecatur[55] : domina mea, dominatrix mea[56], dominans mihi, mater domini mei, ancilla filii tui, genitrix factoris mundi, te rogo, te oro, te queso, habeam spiritum domini tui, habeam spiritum filii tui, habeam spiritum redemptoris mei ut de te vera et digna sapiam, de te vera et digna loquar, de te vera et digna quecunque sunt diligam, et Deo ac tibi placita de sequentibus catholica scribere valeam reverenter ».

IV. La préface de l'*Itinerarium Romanum* (A, fol. 86r-v ; V, fol. 80r)

« Magnifica, regina celorum, regis mater angelorum Jesu Christi domini Dei nostri[57], Maria benedicta virgo ante partum, in partu et post partum semper immaculata, in celis peccatorum advocata, in terris a cunctis fidelibus specialiter invocata, miserorum preces suscipiens, semper pia, mei servi tui peccatoris indignitas et consciencia scelerum multitudine sauciata tecum loqui, meditari et conferre de tuis laudibus merito erubescit interne mentis oculo peccaminum licet caligine obfuscato, magnitudinem tue lucis considerans et precelse beatitudinis tue[58] plenitudinem meritorum, sed pietas tua famosissima qua peccaotrum suspiria clementer suscipere non desinis[59], michi indigno servo tuo[60] ausum tribuit contemplandi sanctam tuam profeciam et[61] tuum laudabile canticum[62] Magnificat felicis tue jocunditatis et leticie singularis te beatissimam deprecor michi indigno[63] tractare et[64] scrutari tam digna presumenti a filio tuo et a[65] te benignissima veniam elargiri ac tue magnitudo pietatis[66] apud altissimum supleat meum[67] excusando deffectum, qui veniam peccatorum concedere mentes omnium[68] in te sperancium illustrando dirigere dignetur tua magnifica intercessione ».

V. La préface du *Concentus seniorum* (A, fol. 117r-118r ; V, fol. 52r-v)

« Prohemium. Aquila grandis beatus Johannes evvangelista, cui virgini dominus Jesus Christus in cruce pro salute et redempcione humani generis positus matrem suam virginem commendavit, vidit in Apocalipsi (Apo. IIII° c°, [1-4 et 10-11]) *hostium apertum in celo et*[69] *sedentem in sede similem aspectui jaspidis et sardinis et in circuitu sedis viginti quatuor seniores sedentes circumamictos vestimentis albis, habentes coronas aureas, dicentes : dignus es, domine Deus noster, accipere gloriam et honorem et virtutem quia tu creasti omnia et propter voluntatem tuam erant et creata sunt*, inter que pura creata beatissimam virginem Mariam genitricem immaculati agni qui redemit nos in sanguine suo, tibi semper placentem omnium virtutum monilibus decorasti, magnificasti et exaltasti post filium tuum super omnia opera tuarum manuum[70], domine Deus omnipotens presta nobis indignis famulis tuis speculari, contemplari et intueri per horum viginti[71] quatuor seniorum doctrinam eandem Dei genitricem virginem descendentem de celo *amictam sole, habentem lunam sub pedibus ejus et in capite ejus coronam duodecim stellarum* (Apo. XII° c°, [1]), horum viginti quatuor nomina seniorum[72] qui bini et bini multipharie hoc signum magnum[73] et dignitates[74] reserant fidelibus et devotis christianis sunt hec : Jacob patriarcha,

Petrus apostolorum princeps, Ysaias propheta vir nobilis et urbane elegancie, Paulus vas electionis et doctor gencium, Achatz rex cui datum est petere[75] signum a domino Deo suo et Matheus apostolus et evvangelista, Daniel vir desideriorum et Andreas, Johel qui hostium Dei et scienciam domini habuit et Philippus os lampadis luminis veritatis Christi, Abdias qui prophetas pavit in specu positos[76] et dux Ecclesie factus est et Bartholomeus regia stirpe illustris et devotus, Ezechiel speculator domus Israel et Thomas palpator corporis[77] Christi resurgentis, Sophonias cognitor archanorum Dei et Jacobus Zebedei, David rex propheta psalmigraphus et Jacobus Alphei, Aggeus festivus et letus propheta et Judas Jacobi sive Tadeus, Ozee spem habens in Deo et Simon Gananeus, Jeremias propheta in utero sanctificatus virginitate sua evvangelicum virum Christi Ecclesie dedicans et Johannes apostolus et evvangelista virgo electus a domino[78], inter ceteros magis dilectus cui revelata sunt secreta celestia, per singula capitula bini et bini concentum laudis et honoris beatissime dei genitricis Marie semper virginis devotis fidelibus tuis demonstrabunt[79] donante domino Jesu Christo qui tecum et cum Spiritu Sancto vivit et regnat Deus benedictus, amen ».

VI. La préface du *Liber neumarum* (V, fol. 142v)

« Prohemium. Altitonas laudes excellencie tue, beatissima semper virgo Dei genitrix Maria, tribue poscenti digna devocione profferre, peccatorum tenebras luce tue claritatis expelle, labii reatus neumatis almi calculo ignito expurga, tua prece sedula, Deo cunctos redde acceptos, qui devota mente sanctitatis tue congaudent concinere digna, sed quia ut decet nequeunt, suscipe dignanter bonum pro effectu affectum ».

Comme cette œuvre est absente du manuscrit d'Auch, j'en indique la structure d'après V, manuscrit décrit dans la notice d'A. Pelzer, *Codices Vaticani Latini*, t. 2, *Pars prior : Codices 679-1134*, Bibliotheca Vaticana, 1931, p. 523-527 :

Fol. 142v-144v : « De laudibus ortus et sacri corporis beatissime virginis Marie prima neuma. Amicta sole, virgo fecunda… – … purissimo gremio contulisti ».

Fol. 144v-145r : « De presagiis divine gracie et singularibus donis collatis sancte Marie virgini a nativitate sua usque ad conceptum Christi filii Dei secunda neuma. Magna presagia meritorum... – ... sit nobis propotius (*sic*), amen ».

Fol. 145r-146v : « De ministerio incarnacionis unigeniti Dei filii in utero virginis tercia neuma. Beata Dei genitoris... – ... sis nobis semper propicia ».

Fol. 146v-147r : « De figuris et signis per Christi conceptum impletis ad laudem virginis quarta neuma. Civitas superni numinis... – ... apud Deum nos reconcilia ».

Fol. 147r-148v : « De excellenciis collatis beatissime Marie virgini in die et hora nativitatis sui unigeniti quinta neuma. Jhesu mater summe clemencie... – ... per nostrum multiplex peccatum ».

Fol. 148v-149v : « De multiplici exultacione et spirituali leticia quas beatissima virgo Maria habuit in Christi filii sui infancia et puericia sexta neuma. Meliora sunt ubera... – ... assidue mater pia ».

Fol. 149v-151r : « De spirituali exultacione quam habuit beatissima virgo Maria de filii sui domini nostri Jhesu Christi doctrina et sancta predicacione septima neuma. Exultavit spiritus tuus... – ... nobis succurrere digneris ».

Fol. 151r-152r : « De jocunditate spirituali quam habuit beatissima virgo Maria de miraculis que Christus dominus Jhesus ejus filius in hoc mundo conversatus divina potestate patenter operari dignatus est octava neuma. Cum jocunditate sancta... – ... sancta Dei mater ».

Fol. 152r-153r : « De gaudio quod habuit beatissima virgo Maria de resurrectione filii sui domini nostri Jhesu Christi nova neuma. Alleluya canticum novum... – ... repleta caritate fervere ».

Fol. 153r-v : « De consolacione assidua quam habuit beatissima virgo Maria post resurrectionem a Christo filio suo cum apostolis frequentius visita decima neuma. Postquam resurrexit filius... – ... Maria mater misericordie ».

Fol. 153v-154r : « De beatissime virginis Marie presencia in die sancto Penthecostes in Spiritu Sancti missione undecima neuma. Cum complerentur dies... – ... hic et ante Deum ».

Fol. 154r-v : « De fructuosa spirituali comunicacione sancte Marie virginis cum apostolis et Christi discipulis antequam dispergerentur per orbem post Spiritus Sancti missionem duodecima neuma. Postquam Spiritus Sanctus... – ... ab omnibus premuniri adversis ».

Fol. 154v-155v : « De devoto conjedio sumpto per apostolos et alios discipulos Christi et credentes a beatissima virgine Dei genitrice Marie quando expulsi a terra sancta, conversi sunt ad gentes ad predicandum et dispersi per universum mundum terciadecima neuma. Cum autem Judei... – ... corporalibus velox accedat ».

Fol. 155v-156r : « De vita devotissima et cotidiana visitacione sanctorum locorum cum oracione continua pro dilatacione fidei et conversacione omnium apostolorum et electorum credencium in fide Christi laborancium per mundum universum dispersorum in quibus beatissima virgo Maria vacavit continue post ascensionem filii sui et apostolorum ceterorumque discipulorum et electorum credencium in fide Christi et conversacione salutari laborancium usque ad diem et horam assumpcionis sue quartadecima neuma. Sanctissima Dei mater... – ... per tuam magnificam intercessionem ».

Fol. 156r-158r : « De sanctorum apostolorum miraculoso concursu in obitu et assumpcione sanctissime Dei genitricis Marie quintadecima neuma. Te beatissimam Dei genitricem... – ... tuum auxilium imploramus ».

III
La prière finale du *Breviarium*

A, fol. 84r-85r ; V, fol. 79r-v.

« Oracio sanctorum ad beatissimam Mariam virginem cum summa devocione.

Beatissimam virginem Mariam, matrem Dei et domini nostri Jesu Christi devotissime exorare ac oracionibus sanctis et humilibus adire illam nos docuerunt sancti doctores catholici in hunc qui sequitur modum.

Beatus Augustinus in quodam sermone sic dicit[80] : sancta Dei genitrix que digne meruisti concipere quem totus orbis nequivit comprehendere, tuo pio interventu[81] culpas nostras ablue ut perhemnis sedem glorie per te valeamus scandere, ubi manes cum filio tuo sine tempore, amen.

Et beatus Ancelmus in meditacionibus suis ita orat[82] : domina mea virgo Maria, janua salutis, via reconciliacionis, aditus recuperacionis, obsecro te salvatricem fac ut[83] peccatorum nostrorum nobis venia et inde vivendi gracia concedatur et usque in finem hic servi tui sub tua protectione custodiantur, amen.

Et beatus Bernardus sic orat[84] : domina nostra, mediatrix nostra, famosum est tue benignitatis testimonium, filio tuo nos reconcilia, tuo filio nos commenda, tuo filio nos representa, amen.

Ex dictis beati Ysidori sequens oracio est excerpta[85] : David regis filia, Jesse virga, rosa sine spina, alma columba, solis aurora, feminarum regina, salvatoris sponsa, ortus conclusus, fons signatus, templum Dei, sacrarium[86] Spiritus Sancti, virgo sancta, virgo mater[87], virgo ante partum, in partu et post

partum, roris et floris, vite et vitis, veritatis et pacis ac Dei mater, intercede pro nobis, amen.

Ex dictis Ausberti in sermone qui incipit *Adest nobis*[88] : felix Maria et omni laude dignissima, genitrix gloriosa, sublimis puerpera, cujus visceribus actor celi terreque[89] comititur, actorem tuum concipiens edidisti in tempore puberem, quem habebas ante tempora conditorem, intercede pro nobis amen.

Ex dictis Alexandri Nequam super illud *Ego dormio, cor meum vigilat* (Cant. 5, 2)[90] : o decor sexus feminei, o laus mundi et post Deum spes unica, miserorum dulce refugium, virginum aureola, solacium fidelium, matrum nobilitas, dulcissimis pietatis tue oculis, dulcissima virgo mater misericordie, nos respice et succurre nobis hic et ante Deum, amen.

Et Aldelmus pontifex ad matrem virginem sic oravit[91] : Candida virginitas paradisi cara colonis, / Ortus conclusus, florenti cespite vernans, / Cui merito mundus celebrat preconia totus, / Que meruit dominum progenerare suum, / Ipsa suo nato nos reddat florida virgo, amen ».

IV
L'*epignerarium laudis* sur le livre des Nombres

A, fol. 15v-16r ; V, fol. 11v.

« Epignerarium laudis super libro Numeri cum supplicacione devocionis ad beatissimam virginem Mariam, fontem misericordie.

(1) [F]ons misericordie Dei, fons salutis et gracie, fons propiciacionis et indulgencie,

sancta Dei mater, altissimi tabernaculum, Dei Filii palium castissimum, cunctorum in te sperancium lucerna et splendens candelabrum, lux, dux et directio Christi fidelium, confovens Dei populum, oppressorum repagulum ;

(2) tu salus fecundidatis, tu es decus puritatis, tu es culmen sanctitatis, tu es fulmen claritatis, tu es norma veritatis,
amabilis ad diligendum, sublimis ad intuendum, delectabilis ad memorandum, spectabilis ad deprecandum,
moribus nobilissima, virtutibus altissima, omni laude dignissima,
virgo semper ante partum et in partu et post partum,
angelorum domina, celorum regina ;

(3) O domina gloriosa,
super omnes speciosa,
fac nos dignos te laudare,
venerari et amare.

O domina dominarum,
O regina reginarum,
propter tuam pietatem,
confer boni facultatem.

Dei mater et amica,
Christum nobis pacifica,
hoc te posse impetrare,
nullus potest dubitare.

O preclara stella maris,
que cum Deo gloriaris,
nos ad portum fac venire,
nunquam sinas nos perire.

O Maria flos virginum,
pro nobis ora Dominum,
ut ad celeste gaudium
post hujus vite terminum.

Te duce cum leticia,
celi perfrui gloria,
valeamus per secula.
Amen ».

Notes

Sigles et abréviations

Sources

- Ambroise Autpert, *Sermo de adsumptione* : Ambroise Autpert, *Sermo de adsumptione sanctae Mariae*, éd. R. Weber, Turnhout : Brepols (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 27B), 1979.
- Anselme : *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, éd. F. S. Schmitt, vol. 3, Edimbourg : Thomas Nelson and Sons, 1946.
- Bernard : Bernard de Clairvaux, *S. Bernardi opera*, éd. J. Leclercq et H. Rochais, vol. 4, Rome : Editiones Cistercienses, 1966.
- BM : Bibliothèque Municipale.
- Paschase Radbert, *De assumptione* : Paschase Radbert, *De assumptione sanctae Mariae virginis*, éd. A. Ripberger, Turnhout : Brepols (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 56C), 1985.
- *PL* : *Patrologie latine*.

Travaux

- Arabeyre, *Les écrits* : P. Arabeyre, *Les écrits politiques de Bernard de Rosier (1400-1475), archevêque de Toulouse*, thèse pour l'obtention du diplôme d'archiviste-paléographe, Paris, 1987, 3 vol.
- *Gli studi di mariologia medievale* : *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico. Atti del I Convegno Mariologico dell Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina e del Dipartimento di storia dell'Università di Parma, Parma 7-8 novembre 1997*, éd. C. M. Piastra, Florence : SISMEL, 2001.
- Lamy, *L'Immaculée Conception* : M. Lamy, *L'Immaculée Conception : étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (XIIe-XVe siècle)*, Paris : Institut d'Études augustiniennes, 2000.
- Meersseman, *Der Hymnos Akathistos* : G.G. Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, 2 vol., Fribourg : Universitätsverlag, 1958-1960.
- Wilmart, *Auteurs spirituels* : A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Âge latin : études d'histoire littéraire*, Paris : Institut d'Études augustiniennes, 1971 (fac-sim. éd. 1932).

[1] S. Breton, *Foi et raison logique*, Paris : Le Seuil, 1971, 50-52 et 121-125. – [2] Au sein de la vaste littérature mariologique, voir le récent volume : *Storia della mariologia*, t. 1, *Dal modello biblico al modello letterario*, dir. E. Dal Covolo et A. Serra, Rome : Città Nova, 2009. – [3] Lamy, *L'Immaculée Conception* et *Gli studi di mariologia medievale*. – [4] M. Lamy, « Marie toujours plus sainte », dans *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-*

1449), Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2010, 321-337. – **[5]** C'est l'occasion pour moi de remercier très vivement Patrick Arabeyre, professeur d'histoire du droit à l'École nationale des chartes, de m'avoir signalé l'existence de Bernard de Rosier, d'avoir attiré mon attention sur l'intérêt de son corpus marial et de m'avoir communiqué avec une grande générosité ses travaux publiés et inédits sur Bernard. – **[6]** Voir les études citées à la note suivante. – **[7]** Arabeyre, *Les écrits*, t. 1, 2-43 ; voir également : Id., « Un prélat languedocien au milieu du XVe siècle : Bernard de Rosier, archevêque de Toulouse (1400-1475) », *Journal des savants*, 1990, n. 3-4, 291-326, ici 295-306. – **[8]** Id., *Les écrits*, t. 1, 44. – **[9]** *Ibid.*, 46-50. – **[10]** Sur ce manuscrit, voir l'annexe 1 avec la bibliographie citée. Les œuvres mariales de Bernard n'ont pas été commentées à l'exception d'une brève mention du commentaire sur le Cantique par H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster : Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XXXVIII-3), 1958, 386-387. – **[11]** Les préfaces sont éditées en annexe 2 ; sur la chronologie des œuvres, voir Arabeyre, *Les écrits*, 73-75. – **[12]** Un exemple pour le livre des Nombres est édité en annexe 4. – **[13]** Voir les textes édités en annexe 2. – **[14]** Le texte de la prière est édité en annexe 3. – **[15]** Voir par exemple : « Lux diei preclara, Maria beatissima, mira luce clarissima, celesti fulgens splendore, virgo splendendissima, super choros angelorum in celis serenissima, pollens animi decore, in terris nitidissima, ubique lux beatorum, gloria et laus supernorum, in splendoribus sanctorum omni laude dignissima » (*Liber paradigmatum*, Auch, BM, 4, fol. 17v) ; « Illustravit tuam puellarem etatem humilitas excellentissima, modestia honestissima, paciencia justissima, temperancia regulatissima, virginitas perfectissima et habundancia ceterarum omnium sanctarum virtutum » (*Itinerarium Romanum super Magnificat*, Auch, BM, 4, fol. 89r). – **[16]** Dans ce sermon, Bernard utilise des arguments de convenance liés à deux thèmes mis en valeur par M. Lamy, la maternité divine de Marie et sa royauté, « Les plaidoiries pour l'immaculée conception au Moyen Âge (XIIe-XVe siècle) », dans *Gli studi di mariologia medievale*, 255-274. – **[17]** *Ibid.*, 266 et Auch, BM, 4, fol. 133v. – **[18]** Voir surtout le recueil d'études de dom Wilmart, *Auteurs spirituels*, notamment les études XVIII, XXII et XXIII, fondamentales pour notre connaissance de la littérature mariale au Moyen Âge. Des rapprochements intéressants peuvent être faits avec la tradition littéraire antérieure en utilisant le riche glossaire marial établi par Meersseman, *Der Hymnos Akathistos*, t. 2, 276-387. – **[19]** J.-F. Cottier, *Anima mea. Prières privées et textes de dévotion du Moyen Âge latin. Autour des prières ou méditations attribuées à saint Anselme de Cantorbéry (XIe-XIIe siècle)*, Turnhout : Brepols, 2001, LVI-LX. – **[20]** Wilmart, *Auteurs spirituels*, 317-360 – **[21]** Auch, BM, 4, fol. 90r-116v. Les titres des méditations sont indiqués en annexe 1. – **[22]** Wilmart, *Auteurs spirituels*, 317-360. – **[23]** *Ibid.* ; sur l'œuvre de Philippe de Mézières, voir O. Caudron, « La spiritualité d'un chrétien du XIVe siècle : Philippe de Mézières

(1327 ?-1405) », dans *Positions des thèses de l'École nationale des chartes*, Paris, 1983, p. 35-45. – **[24]** Wilmart, *Auteurs spirituels*, 328, n. 1. – **[25]** Pour le texte, voir annexe 4 ; sur la tradition littéraire, voir Meersseman, *Der Hymnos Akathistos*, t. 1, et pour les prolongements dans les psautiers mariaux contemporains de Bernard : M. Morard, *La harpe des clercs : réceptions médiévales du Psautier entre pratiques populaires et commentaires scolaires*, thèse de doctorat, Paris IV – Sorbonne, 2008, p. 870-876. – **[26]** Le début du sermon comprend une progression en trois temps : « (1) Nos omnes christicole cum rubore et dolore, cum merore compassionis, cum fletu, planctu et gemitu, concitati et concussi corde, nunc humiliter deprecemur ut suis fletibus nobis indicet sui cordis dolorem et tristiciam, suum fletum, planctum et crudelem martirum quod passa est in sui benedicti filii pro nobis et nostra redempcione pacientis et morientis crucifixi crudelissima passione quam ipsa derelicta a ceteris Christi discipulis coram posita presencialiter oculata fide aspexit. (2) Igitur sacra virgo Maria nobis peccatoribus miseris humiliter poscimus tuos dolores comunicare et explicare digneris et nobiscum, licet immeritis et indignis, de tuis passionibus et erumpnis quodam treni dyalogo conferre dignare tuque licet in tormentis posita, pietatis et clemencie nullatenus es oblita et licet hac in die videatur omne subsidium tibi defecisse, lumen tamen fidei et veritatis non deffecit. (3) Manifestare ergo domina te nobis ut tecum lamentare possimus et compassionis doloris tui dulcedine compuncta corda nostra lapidea fletibus et lacrimis devocionis ope contrictionis effectu semetipsa conterere necnon peccata nostra dilui, filii tui redemptoris nostri meritis sacratissime passionis obtinere valeamus et ipsa nobis sua clemencia sic respondet : 'filii mei quia dolore compati flere et gemere cupitis mecum, pariter respondeo vobis : ecce mater' » (sermon 6, Auch, BM, 4, fol. 168v-169r). – **[27]** « Sexttus (*sic*) dialogus contemplancium ad beatissimam virginem Mariam. Compassionis obtentu virginem benedictissimam peramplius deprecemur et dicamus ei : 'beatissima virgo Maria doloris tui causam manifeste cognovimus, cujus in remissionem nostrorum peccaminum ex pietatis et compassionis dulcedine participes fieri cupimus te donante. Loquere, domina, peramplius et tuo sacro dulci eloquio corda nostra compunge ut passionis et martirii tui magnitudine certiores effecti ad fletus uberes prorumpamus', et ipsa nobis breviter respondet et dicit : 'ecce mater' » (sermon 6, Auch, BM, 4, fol. 180v-181r). – **[28]** Sur le passage de la prière aux pratiques, voir P. Nagy, « Au-delà du verbe. L'efficacité de la prière individuelle au Moyen Âge entre âme et corps », dans *La prière en latin de l'Antiquité au XVIe siècle*, éd. J.-F. Cottier, Turnhout : Brepols, 2006, 441-471, ici 461. – **[29]** A. Boureau, « La mise en scène du divin », dans *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris : Les Belles Lettres, 1993, 39-54, ici 41. – **[30]** « Nos autem, si placet, karissime, attendentes quorumdam occupationem, ne pariat, ut assolet, copia congesta fastidium, in tres quinarios dividamus prerogativas gaudiorum beate virginis ut, si non vacaverit omnes simul persolvere, post quemlibet quinarium possimus pausam facere » (éd. Wilmart, *Auteurs spirituels*, 340, l. 38-42). – **[31]** Voir la préface du *Breviarium*

éditée en annexe 2 : « quique terrigene devoti fideles catholici gratis suscipite presens opus quod in vestris manibus ubique deferre poteritis ». – **[32]** Les caractères généraux de la piété mariale franciscaine sont précisés par F. A. Dal Pino, « Culto et pietà mariana presso i frai minori nel Medioevo », dans *Gli studi di mariologia medievale*, 159-192 ; pour une comparaison avec la langue plus technique des œuvres politiques, voir Arabeyre, *Les écrits*, 101-103 ; sur les liens avec les franciscains, voir *ibid.*, t. 1, p. 68 et t. 2, n. 3, p. 203 où il est noté que Bernard a confirmé en 1452 les statuts de la confrérie de l'immaculée conception. – **[33]** Lamy, *L'Immaculée Conception*, 12. – **[34]** C'est ce qu'indique l'incipit du sermon : « In die conceptionis beatissime Marie virginis sermo factus Tholose in ecclesia Deaurate ad populum anno domini M° CCCC° XXV°, tempore quo in civitate erat simul caristia et pestis » (Auch, BM, 4, fol. 131r). – **[35]** Je procède donc à l'encontre de J. Perarnau qui, dans son édition du sermon prêché par Bernard le 15 août 1429, préfère suivre V plutôt que A pour des raisons orthographiques contestables, cf. « Nous fons de la Biblioteca Vaticana sobre el Cisma d'Occident i Catalunya (amb excepció de l'època de Benet XIII) », dans *Jornades sobre el Cisma d'Occident a Catalunya, les Illes e il País Valencià, Barcelona-Peníscola, 19-21 d'abril de 1979. Ponències i comunicacions*, t. 1, Barcelona, 1986, 145-203, éd. 198-203. – **[36]** digne] dignum *A*. – **[37]** super] supra *A*. – **[38]** explicare] aplicare *A*. – **[39]** manum] animum *A*. – **[40]** adolescentularum] adolescentulorum *V a. corr.* – **[41]** ad] a *A*. – **[42]** et] per *add. V*. – **[43]** famulo tuo] tuo famulo *V*. – **[44]** Paschase Radbert, *De assumptione*, IV-V, 25, p. 119-120, l. 203-207. – **[45]** *Ibid.*, p. 120, l. 207-212. – **[46]** Ambroise Autpert, *Sermo de adsumptione*, 5, p. 1030, l. 11-13. – **[47]** est] *om. V*. – **[48]** *Ibid.*, 4, p. 1028-1029, l. 2-4. – **[49]** Anselme, *Oratio* 7, p. 19, l. 29-32. – **[50]** omnia sollicita sunt] sollicita sunt omnia *V*. – **[51]** Bernard, *In laudibus virginis matris*, Hom. 3, 1, p. 36, 2-8. – **[52]** audiam] audiant *A*. – **[53]** oracionis] oraciones *V*. – **[54]** in] *om. A*. – **[55]** Ildefonse de Tolède, *De virginitate sanctae Mariae*, éd. V. Yarza Urquiola, Turnhout : Brepols (Corpus Christianorum Series Latina 114A), 2007, p. 153, l. 1-6. – **[56]** mea] *om. V*. – **[57]** Dei nostri] nostri Dei *V*. – **[58]** beatitudinis tue] tue beatitudinis *V*. – **[59]** desinis] desistis *V*. – **[60]** indigno servo tuo] servo tuo indigno *V*. – **[61]** et] *om. V*. – **[62]** tuum laudabile canticum] canticum laudabile tuum *V*. – **[63]** michi indigno] indigno michi *V*. – **[64]** et] ac *V*. – **[65]** a] *om. V*. – **[66]** magnitudo pietatis] pietatis magnitudo *V*. – **[67]** supleat meum] meum suppleat *V*. – **[68]** mentes omnium] omnium mentes *V*. – **[69]** et] *om. V*. – **[70]** tuarum manuum] manuum tuarum *V*. – **[71]** viginti] *om. V*. – **[72]** nomina seniorum] seniorum nomina *V*. – **[73]** signum magnum, cf. Apoc. 12, 1. – **[74]** dignitates] ejus *add. V*. – **[75]** petere] patere *V*. – **[76]** positos] positas *V*. – **[77]** corporis] corporum *V*. – **[78]** a domino] atque *V*. – **[79]** demonstrabunt] demonstravit *V*. – **[80]** *Oratio officii beatae Mariae*, *PL* 151, col. 970D-971A. – **[81]** interventu] interventu *add. V*. – **[82]** Anselme, *Oratio* 7, p. 20, l. 47-50. – **[83]** ut] et *add. V*. – **[84]** Bernard, *Sermo 2 in adventu*, 5, p. 174, l. 15-17. –

[85] Ps. Isidore, *Liber de ortu et obitu patriarcharum*, 41-1, éd. J. Carracedo Fraga, Turnhout : Brepols (Corpus Christianorum Series Latina 108E), 1996, 44, l. 2-8. – **[86]** sacrarium] sanctum *V*. – **[87]** virgo mater] mater virgo *V a. corr.* – **[88]** nobis] *om. V ;* Ambroise, 5, p. 1029, l. 1-2 et 5-7. – **[89]** que] quia *V*. – **[90]** Alexandre Nequam, *In Cantica Canticorum*, ms. London, British Library, Royal 4. D. XI, fol. 137ra ; sur ce commentaire inédit, voir R.W. Hunt et M. Gibson, *The Schools and the Cloister. The Life and Writings of Alexander Nequam (1157-1217)*, Oxford : Clarendon Press, 1984, 137. – **[91]** Aldhelme de Sherborne, *De laudibus virginum*, PL 89, col. 267B v. 26, col. 268A v. 11, col. 267D v. 47 ; Venance Fortunat, *Poèmes*, VIII, 3, éd. M. Reydellet, t. 2, Paris : Les Belles Lettres, 1998, 133, v. 94 ; *loc. non rep.*

Geneviève HASENOHR
École Pratique des Hautes Études

Martine PAGAN
Université Paris IV-Sorbonne

Umplirse et *sobreondar* : dire la participation au divin en langue d'oc. Le *Liber divini amoris* (XIVe siècle)



I. L'ÉCRITURE DU SPIRITUEL
(Geneviève Hasenohr)

Au cours d'une première enquête dans la littérature d'inspiration religieuse en langue d'oc des XIIIe-XVe siècle, mon attention avait été attirée par un manuscrit passé à peu près inaperçu jusqu'alors, le ms. Egerton 945 de la British Library (Brunel, n° 16)[1]. L'intérêt et l'originalité de ce recueil, la qualité de la réflexion théorique sous-jacente au pittoresque de l'écriture m'ont incitée à revenir sur son contenu à plusieurs reprises, notamment à Fanjeaux même en 1999. Je renvoie donc pour les caractéristiques matérielles, l'histoire du manuscrit et l'analyse des textes, à la contribution qui figure dans les actes du 35e colloque, *Église et culture en France méridionale*[2], me contentant de rappeler ici les données indispensables. Le volume, soigneusement calligraphié et luxueusement illustré, a été confectionné dans les années 1320 à l'intention d'une clarisse de haute naissance, vraisemblablement à Toulouse, et peut-être pour une abbesse du monastère de Périgueux

de la maison de Talleyrand-Périgord, selon l'hypothèse d'Alison Stones[3]. Il présente la particularité d'être trilingue et très homogène, de contenu comme de facture. Il regroupe, en effet : des prières en vers et en prose, en langue d'oïl et en langue d'oc ; des pièces liturgiques en latin, souvent accompagnées de leur notation musicale (dont l'office des morts et celui du *Corpus Domini*) ; des enseignements religieux : l'un en français et en vers, à orientation ascétique (*Trois morts et trois vifs*), les autres en langue d'oc et en prose, d'orientation mystique. Certains textes sont des traductions, d'autres, et en particulier les enseignements de vie spirituelle occitans, sont des originaux (ainsi les *Liber divini amoris, Scala divini amoris, De .xxiiii. privilegiis amoris*). La *scripta* de ces derniers laisse penser que leur auteur, un frère mineur, était originaire du Languedoc occidental, versant Quercy et Agenais. Il est plus délicat de les dater, entre seconde moitié du XIII[e] siècle et début du XIV[e].

Notre attention se concentrera sur les deux principaux traités originaux, le *Liber divini amoris* (fol. 113-138v°) et la *Scala divini amoris* (fol. 149-166)[4], que relie dans le manuscrit une séquence de six opuscules de la même veine, d'une à quatre pages chacun, si l'on suit la segmentation introduite par les rubriques (fol. 138v°-149)[5]. Quoi qu'il en soit des rhétoriques et des formes littéraires, fondamentalement, cet ensemble ne relève pas de la « fable mystique », mais bien de la parole théologique. Le *Liber* et la *Scala* ne sont ni des autobiographies spirituelles ni des récits d'expérience intime, mais des enseignements de spiritualité contemplative. Ils dessinent deux types d'itinéraire complémentaires, dont le parcours est censé permettre à l'âme de s'élever, ou plutôt se laisser porter, jusqu'à l'union divine.

Toute question de doctrine et de source laissée de côté pour l'instant, ce qui frappe dès l'abord dans l'écriture de ces textes, c'est son caractère imagé : chaque démarche, chaque sensation ou sentiment, chaque phénomène spirituel, chaque propriété ou agir divin, trouve un correspondant dans le monde matériel, sous forme de comparaison, d'image, de similitude ou de parabole. On pensera qu'une image ou une similitude est mieux à même de faire saisir le

comment et le pourquoi d'un enchaînement de phénomènes psychiques, ou de traduire le vécu d'une expérience intérieure, que ne l'est un raisonnement en termes abstraits ; sans compter que les mots forgés *ad hoc* courent toujours le risque de ne pas être compris ou de se révéler inadéquats. Prenons l'*excès* des Victorins et, faute de repères dans la littérature d'oc, l'exemple de la littérature d'oïl : dans un premier temps, au XIII[e] siècle, le mot *excès* est un calque, un pur latinisme, inconnu de la langue commune ; au mieux, il laissera le lecteur dans l'embarras. Dans un second temps, en moyen français, le mot *excès* fait bien partie de la langue commune, mais avec un sens de base (l'actuel, *grosso modo*) qui ne colle pas au sens étymologique des spirituels et que, d'ailleurs, les traducteurs n'ont pas nécessairement bien saisi eux-mêmes; il sera mal compris[6]. Mieux vaut donc, dans tous les champs de la pastorale vernaculaire (foi, morale, vie intérieure...), comme l'ont vite compris clercs investis de la *cura animarum* et prédicateurs, une image évocatrice ou une concaténation de métaphores qu'une définition théorique qui manquera son but.

Mais là n'est pas la seule raison de la prolifération de ce type de figures dans nos deux opuscules. En effet, celles-ci font traditionnellement partie de l'écriture des traités de spiritualité monastiques en langue latine des XII[e]-XIII[e] siècles. Or ce sont ces textes écrits par des réguliers pour des réguliers, moines ou chanoines, qui, sortis des cloîtres, ont façonné le modèle qui a été proposé aux laïcs en langue vernaculaire à partir du XIII[e] siècle et jusqu'à la fin du Moyen Âge[7]. Et ils l'ont façonné aussi bien dans sa forme verbale que dans son contenu. On connaît les recommandations de saint Bernard : « Dans le commentaire des paroles mystiques et sacrées, dit-il en commentant le *Cantique des Cantiques*, marchons avec précaution et simplicité. Conduisons-nous comme l'Ecriture, qui traduit la sagesse cachée dans les mystères avec des mots qui sont à nous : quand elle nous représente Dieu, elle le suggère au moyen de sentiments qui sont les nôtres ; les réalités invisibles et cachées de Dieu, et qui sont d'un tel prix, elle les rend accessibles aux esprits humains, comme dans des vases de peu de prix, dans des comparaisons empruntées aux réalités que nous connaissons par les sens. Nous aussi adoptons l'usage de ce

chaste langage »[8]. Ce n'est pas à dire, ajoute dom Leclercq à qui est empruntée la citation, qu'il n'y ait pas aussi chez les auteurs monastiques un vocabulaire technique, des termes qui « comme chez les Pères, servent à désigner d'une façon précise des expériences et des réalités pour lesquelles la langue ordinaire n'a pas d'équivalent exact. Mais – et c'est là une des difficultés de la théologie monastique [ajoutons : et *a fortiori* de la littérature de spiritualité vernaculaire émergente, en quête d'elle-même, qui en est nourrie] – ces termes, au lieu d'être empruntés à un langage abstrait, forgé pour les besoins de la cause, sont puisés dans la langue ordinaire elle-même, et dans un livre qui s'adresse à tous : la Bible »[9]. Les auteurs-adaptateurs romans sont les héritiers historiques de ce courant, à cet infléchissement près que le modèle biblique est naturellement moins prégnant dans leurs écrits. Parce qu'ils sont destinés à des laïcs qui, à la différence des moines, ne vivent pas dans un cosmos exclusivement symbolique et chez qui, évidemment, les mots de la Bible n'éveillent pas les mêmes échos que chez les « cloîtriers »; mais aussi pour une raison factuelle : dans les langues vernaculaires, il n'existe pas de version liturgique de référence du Livre sacré analogue à la Vulgate – et en langue d'oc moins qu'ailleurs – mais une nébuleuse anarchique de traductions-adaptations partielles ; il n'y existe donc pas non plus de « mots de la Bible » *stricto sensu*, en tant que vocables spécifiques, susceptibles d'être estampillés et reconnus comme tels par la communauté linguistique.

L'auteur franciscain anonyme du *Liber divini amoris* et de la *Scala divini amoris* s'inscrit dans cette tradition monastique subjective, avec une cohérence dans le maniement du discours métaphorique et une sagacité dans le choix des images qui portent la marque d'une réflexion originale. L'écriture elle-même est à l'unisson. Rares sont, me semble-t-il, en France, les écrits religieux de cette qualité en prose vernaculaire. Nous allons essayer de le montrer à partir d'un exemple caractéristique emprunté au *Liber divini amoris.* Rappelons que ce texte est un enseignement de vie spirituelle en forme de dialogue entre le « cœur », *alias* le disciple, et le « maître », dont la finalité est l'union mystique. Des trois voies susceptibles de conduire à la contemplation

et à l'union, le maître laisse intentionnellement de côté celle de l'entendement, réservée à l'élite, et n'accorde qu'un paragraphe, le dernier, à l'imagination, considérée, elle, comme un pis-aller. Sa prédilection affichée va à la *sancta affectio*, voie aisée et rapide, à la portée de toute âme de bonne volonté. Si cette préférence pour l'affectif n'a rien d'original dans un traité qui ne s'adresse pas à des intellectuels, les modalités du parcours, elles, sont moins attendues.

Au cœur qui se plaint d'être incapable d'aimer Dieu, le maître répond : si tu veux te remplir (*umplir*) de l'amour de Dieu – *i.e.* d'amour pour Dieu –, pense sans cesse à lui et à lui seul, pense aux biens qu'il t'a faits et émerveille-t'en. Plus assidue sera ta rumination, plus intense ton émerveillement, plus ardent ton désir d'aimer, plus rapide aussi sera le chemin qui te mènera à l'union d'amour. Stabilité de la pensée en Dieu et ardeur du désir te conduiront au but en moins de temps qu'il n'en faut pour le dire. À cette réserve que, pour parvenir à l'union (extatique), à cet état où l'âme s'abîme – littéralement : se flétrit, se fane (*er blezitz*) – et s'oublie en Dieu (*s'oblida*), il ne suffit pas que le cœur soit rempli (*ple, umplit*), même jusqu'à ras bord, de désir ou d'amour, il est indispensable qu'il déborde (*sobreondar*).

Voici, original et traduction, un passage clef :

[fol. 129] *[...] Lonc coscirier d'amor, no ges lonc mas continuatz coscirier e desirier, fai venir ad aisso.*

– En cant de temps i poiria hom venir ?

– Em pauc, qui i fo ni i a estat. Qui hanc no.i fo, i ponha pro, si desirier no li breuja la via. Gran desirier toz i es, [e] coutumarse a coscirar de Dieu : aquestz dos breujan la via tant que leu e breu i es hom. Hyeu ai trobat que us[10] *hom [i es] ades e mens de .vii. jorns, l'autri i punhan u mes, l'autri u an, l'autri mais, l'autri mens. L'us i es abtes, l'autre s'i abta, l'us s'i perforsa, l'autre no.s perforsa mais pauc. Per*[11][fol.129v°] *sa colpa o pert qui non o a, que Dieus o dona volontiers. Nulhs hom que hanc non o ac non poiria creire que ta leu o dones Dieu co o dona, sol que hom aia u pauc trop d'amor o de dolor o de desirier o de fe o d'esperansa en Deu o d'umilitat o de gaug espirital : cal que.t vols d'aquest .vii. sab la via. Be n'i a d'autres que la sabo, que totz trops esperitals, de calque be que.t vuelhas, sab la via. E apeli 'trop' can n'i a tant que.l cor umple tot, e pueis mais.*

E si demandas : « Can mais ? », ta pauc co vos vulhatz n'i aia, mas que sobreonde. Si n'es ples e no sobreonda, ja no.i vindras. No pot ta pauc sobreondar que no.i avengas. E dic ti 'pauc sobreondar', plus que a penas es be ples que no sobreonde[12]. *Tota grans pleneza de be, de calque.t vols, fa home venir al conjonctyu de Dieu e d'ome, o a la unio, que enaissi l'apela san Danis – hyeu l'apeli conjunctyu per que i meta nostra conjugazo*[13] *; enfi-* [fol.130]*-nityu l'apeli, car Dieus o es e car vol que sed fi l'ame home. Meravilh si dels bes de Dieu e de sas obras, e soen meravilhar en crezen. Ed mais si meravilha, mens en conois, mielhs si aperte a Dieu, que no.s tanh que Dieus fassa re que trop no sia meravilhos, e mielhs si aperte on mens o pod entendre. Meravilhe si fort e soen, e creisser meravilhan et umplir son cor de las meravilhas de Dieu, que es ben leu a far, que tantas n'i a e de tantas guizas que qui.s vol se.n pot umplir. Que hom se.n umpla, e can n'er ples, que n'i meta mai que non i pot caber, que leu o pot far, que pro n'i trobara. Aisso es una bela e breus via – e mens d'un*[14] *jorn i pod esser, si va per aquesta via –, bona via e plazens e breus ad home qui es ferms en la fe. Aquel qui es frevols e cre frevolmen no s'i meta ges per mon cosselh, que ja no se.n gauzira si o fa.*

Qui.s coscira totas las amors que Dieus [fol.130v°] *nos a faitas e nos*[15] *fa ades, qu'el no fina pauc ni pro de far amors, be.l tenc per desenamorat, si Dieu no ama. E si en coscira ades e continua e son cor un coscire*[16] *de las amors de Dieu, be s'umplira, si.s vol, tant que sobreondara. E es bela via de venir a la unio de la arma e de Dieu. De calque be que si umpla, tant que no.i capia, vindra a gran consolatio, a tan gran que non prezara totas aquelas que podo aver tug aquilh qui*[17] *no an aquesta o sa semblan : totas quantas n'ac Alexandres o Sezer o Pompieus o Nabuchodonozor no valo re a regart d'una d'aquestas.*

« [...] Penser souvent à l'amour, non pas souvent mais continuellement, ne jamais cesser de le désirer, voilà qui permet de parvenir à cet état.

– Combien de temps faudrait-il pour y parvenir ?

– Peu, pour qui y a déjà été. Mais qui n'y a jamais été aura beaucoup de mal, si le désir ne lui abrège le chemin. Un grand désir y parvient rapidement, de même que l'habitude de penser à Dieu. Ces deux choses abrègent tellement le chemin qu'on y est sans peine et sans délai. Tel y parvient en moins d'une semaine, d'autres se donnent du mal pendant un mois, d'autres pendant un an, les uns plus, les autres moins, selon ce que j'ai vu. L'un y est apte, l'autre se rend apte, l'un se force, l'autre n'a pas à se forcer, ou peu. C'est par sa faute que le manque celui qui ne l'a pas, car Dieu le donne volontiers.

Quiconque ne l'a jamais eu ne pourrait pas croire que Dieu l'accorde aussi facilement. Il faut simplement que l'homme ait un peu trop d'amour ou de douleur [*i.e.* contrition] ou de désir ou de foi ou d'espérance en Dieu ou d'humilité ou de joie spirituelle : chacun de ces sept, quel qu'il soit, connaît le chemin. Il y en a bien d'autres qui le connaissent, car tous les "trops" spirituels, de quelque bien que ce soit, connaissent le chemin[18]. Et j'appelle "trop" autant qu'il en faut pour remplir le cœur à ras bord, et puis juste plus.

Et si tu demandes : "Combien plus ?", aussi peu que vous voudrez, à condition que cela déborde. Si tu en es plein sans que cela déborde, jamais tu n'y parviendras. Mais cela ne peut déborder si peu que ce soit, que tu n'y parviennes. Et j'entends par "déborder un peu", plus qu'être tout juste bien plein sans que cela déborde. Toute grande plénitude [*i.e.* plus que plénitude ?] de bien, de n'importe quel bien, mène l'homme au "conjonctif" de Dieu et de l'homme, ou à l'union, puisque c'est ainsi que l'appelle saint Denys – je l'appelle "conjonctif" [*i.e.*subjonctif] pour respecter notre conjugaison, je l'appelle "infinitif", parce que Dieu l'est [*i.e.*infini] et parce qu'il veut que l'homme l'aime sans fin[19]. Que l'homme s'émerveille des biens et des œuvres de Dieu et qu'il s'émerveille souvent en croyant. Et plus il s'émerveille, moins il connaît et mieux il s'en remet à Dieu, car il n'est pas perturbé que Dieu fasse quelque chose de très merveilleux, et moins il peut comprendre, plus il s'abandonne. Qu'il s'émerveille fortement et souvent, qu'il croie [*creisser* = *crezer*] en s'émerveillant et qu'il remplisse son cœur des merveilles de Dieu. Il n'y a rien de plus facile : elles sont si sont nombreuses et si diverses que n'importe qui peut s'en remplir. Que l'homme s'en remplisse et, une fois qu'il sera plein, qu'il y ajoute plus qu'il ne peut contenir, car c'est aisé à faire et profitable. C'est un beau chemin, un chemin rapide – qui l'emprunte, en moins d'un jour peut arriver au terme – bon, agréable et rapide pour qui est ferme dans la foi. Je déconseille à celui qui est chancelant et qui croit mollement de s'y engager, car il n'aurait pas à s'en louer.

Qui pense à toutes les marques d'amour que Dieu nous a données et continue à nous donner, car il ne cesse jamais de nous témoigner son amour, je le considère comme incapable d'aimer s'il n'aime pas Dieu. Et s'il y pense sans discontinuer et entretient dans son cœur le souvenir des marques d'amour que Dieu lui a données, il s'emplira assurément, s'il le veut, tant qu'il débordera. C'est là un beau chemin pour parvenir à l'union de l'âme et de Dieu. Quel que soit le bien dont il s'emplisse au point de ne plus pouvoir le contenir, il parviendra à une grande consolation, si grande qu'il n'accordera aucun prix à toutes celles que peuvent avoir tous ceux qui ne l'ont pas,

elle ou sa semblable. Toutes les consolations qu'eurent Alexandre, César, Pompée ou Nabuchodonosor ne valent rien en comparaison d'une seule de celles-là. »

L'image du cœur appliqué à « se remplir » d'un « bien de Dieu » est l'évocation de la vie mystique, dans laquelle l'âme prend progressivement conscience de la présence de Dieu en elle par l'intermédiaire de la grâce. La formulation est porteuse de la même ambiguïté sémantique en occitan qu'en français sur la valeur à donner à la forme pronominale *umplirse* – réfléchie (« se remplir par soi-même ») ou passive (« être rempli ») ? – et à la préposition *de* : objective ou subjective ? Les biens *de* Dieu sont les attributs divins (par opposition à l'essence divine), tels la Sagesse, la Puissance, l'Amour ou la Pureté et leurs manifestations dans la création (les *œuvres divines*), que révèle la théologie symbolique et dont la méditation remplit d'admiration l'âme solide dans la foi (*de* « appartenant à »). Mais les biens *de* Dieu, ce sont aussi les biens qui viennent de Dieu, que Dieu dispense à l'âme purifiée, notamment sous la forme des vertus, autrement dit la grâce (foi, espérance, repentir, joie spirituelle, etc). « Le cœur se remplit d'une merveille ou d'un bien de Dieu » signifie(rait) donc : Dieu, répondant au désir de l'âme, s'infuse dans l'âme par la grâce. Désir de l'âme et effets de la grâce s'accroissant mutuellement l'un par l'autre, le point arrive où l'âme – ou la grâce, contenant ou contenu selon les constructions grammaticales, ce qui ne change rien au sens en l'occurrence – *sobreonda* et où, sous l'effet du *trop*, elle se trouve *blezitz*, « abîmée » en Dieu, atteignant ainsi la fin à quoi elle tend dès le début. Le *trop* serait donc, au sens propre, la goutte d'eau qui fait déborder le vase rempli à ras bord, le grain de blé qui fait déborder la mesure comble, l'impondérable surplus de grâce/d'amour qui fait basculer l'âme d'un état humain dans un état plus qu'humain – l'extase –, à l'instant où, « arrachée à elle-même », elle se trouve « jetée en Dieu »[20]. Il y aurait là une métaphore neuve, très cohérente et évocatrice, du processus de l'*excessus*, auprès de laquelle l'image traditionnelle de la marche, de l'ascension ou de l'envol apparaît moins appropriée, qui laisse l'illusion d'un agir et d'un lieu physique [21].

La pertinence et l'impact de la nouvelle métaphore sont renforcés par le choix du mot que l'auteur a mis en exergue pour lui donner vie. Il aurait pu, comme son quasi contemporain, le traducteur du Nouveau Testament de Lyon, en Luc 6, 38, rendre l'idée de débord (*mensuram ... supereffluentem*) par le verbe *sobreverzer* : « *Datz e sera donat a vos ; mesura bona e larga, calcada e sobreverzentz, donaran el vostre sen* »[22]. Or, il emploie toujours et exclusivement *sobreondar*. Conformément à son étymologie, le verbe *sobr(e)ondar* < SUPERABUNDARE signifie, de manière générale, « surabonder, regorger, déborder » ; mais la contiguïté phonique et graphique de la forme avec *onda*, exploitée et mise en évidence dans notre texte par le recours systématique à la graphie *sobreondar*, à la place du plus courant *sobrondar*, conduit tout naturellement le lecteur à l'associer à l'image d'un débordement des eaux (**sobre ondar* < *SUPERUNDARE). De manière significative, c'est bien le mot auquel la *Scala divini amoris* a recours à trois reprises lorsqu'il s'agit d'évoquer inondations et raz-de-marée (*sobreondar et issir fora las ribas*)[23]. En activant ainsi l'ambiguïté sémantique dont est porteuse la forme, l'auteur suscite l'image du débord d'un liquide et expressément, dans le contexte du *Liber*, de l'eau, en tant que symbole scripturaire par excellence de la grâce divine[24]. La parole en acquiert une densité que n'a pas, par exemple, la représentation ingénieuse de la bougie ardente dont la cire coule *hors de soy* pour se résoudre en fumée ascendante *sur soy*, reprise par Robert Ciboule à Richard de Saint-Victor[25]. L'intertexte biblique du Psaume 92, sur lequel nous reviendrons ultérieurement, a certainement joué son rôle dans cette construction métaphorique. Mais il faut aussi voir, me semble-t-il, dans le choix de l'image et des mots qui vont avec, *trop, sobreondar*, la préoccupation d'accorder à des réalités spirituelles des réalités matérielles et, pour éviter de périlleux malentendus chez des auditeurs exclusivement occitanophones, ni clercs ni bilingues, des réalités qui fassent partie de l'expérience et du discours quotidiens (en retournant la démarche de la théologie symbolique). Soit, comme le voulait Bernard : la Bible et les mots de tous les jours.

Tout cela, métaphore et interprétation, semble clair et cohérent. Mais est-ce bien, est-ce uniquement ce qu'a voulu dire l'auteur ? Le doute s'installe lorsque, au terme d'une lecture d'ensemble, on se voit contraint de concilier le thème du débord avec un autre thème structurant du traité, connexe, celui de la dilatation infinie du cœur. Il est illustré, de conserve avec celui de l'indispensable stabilité du cœur en Dieu, par une scène pittoresque de la vie de tous les jours :

[fol. 135] *La selha cove que tengas en l'aiga tant que la fassas estar tota sotz l'aiga, si la vols umplir, e que non la laisses nadar de sobre l'aiga; ja mais tant can nadara no si umplira. Si la sosplombas e la fas estar plombada, u pauc mal son grat er ades plena, e pueis estara leu jos l'aiga, vuelhas o no vuelhas, si sus non la tiras; e si la tiras, mostrara be que ges non yeis volontieira de l'aiga, que en jos tira coma pezans. Ja negun temps que nades de be em be e que volgues de naut em pus naut o en eugal, de bo e milhor, de milhor en autre que val mais, no seras fort perfiegz en Dieu ni en contemplacio, que no si umple lo cor dedins e volan ni en nadan ni* [fol.135v°] *en corren ni en trotan ni e mudan de be en autre. Un be petit de Dieu, si t'i tes be e no t'en partes per milhor ni per major ni per menor, mas aqui.t te[s] longamen tan que t'i aplombes totz, adoncs seras ades ples, sol que y estias aplombatz u pauc mal ton grat. Ja pueis no.t plazera mudar d'aqui, enans te.n avalarias ab ton grat tro ins prion, que on plus ples es hom, desira mais umplir. E totz los bes de Dieu, le mendre e.l majer, te[no] si ab Dieu, o re no valo si ab Dieu no.s teno. E can hom es ples d'u be, de cal que.t vols, vol s'en mais umplir e.nl pus prion anar, e non troba fons, car non y a; e si i a fons, non es d'aquels bes que.s teno ab Dieu, que ja fons no y agra retenen lo cor en u be cal que.t vols. O per fort o per amor o ab gienh o ab sen, com te vols, ab que le retenhas tot e no.l mudes pauc ni pro, auras tom ple tant avondammen e ta largamen que ges no me.n creirias si t' o jurava* [...] [fol. 136]. *E u be a obs, calque.s vol, qui.s vol gauzir de contemplatio.*

[Le maître parle au cœur] « Si tu veux remplir un seau, il faut que tu le mettes dans l'eau et le maintiennes enfoncé sous l'eau, en l'empêchant de flotter à la surface. Aussi longtemps qu'il flottera, il ne se remplira pas. Mais si tu le plonges dans l'eau et l'obliges à rester au fond, un peu contre son gré il sera tout de suite plein ; et il restera ensuite volontiers sous l'eau, que tu le veuilles ou non, si tu ne le tires pas. Et si tu le tires vers le haut, il te fera comprendre qu'il ne sort pas volontiers de l'eau, en tirant vers le bas de tout

son poids. Tant que tu nageras de bien en bien et que tu voleras de haut en plus haut, de bon en meilleur et de meilleur en plus précieux, tu ne seras pas parfait en Dieu ni en contemplation, car le cœur ne se remplit ni en nageant ni en volant ni en courant ni en trottant ni en papillonnant d'un bien à l'autre. Un petit bien de Dieu, si tu t'y tiens fermement et ne l'abandonnes pas pour un meilleur, un plus grand ou un plus petit, mais que tu t'y tiennes assez longtemps pour t'y plonger tout entier, tu en seras rempli sur le champ, même si tu t'y es plongé un peu malgré toi. Ensuite tu n'auras pas envie d'en bouger. Au contraire, tu t'y enfonceras volontiers jusqu'au plus profond, car plus l'homme est plein, plus il aspire à se remplir davantage. Et tous les biens de Dieu, le plus petit et le plus grand, demeurent avec Dieu ou ne valent rien s'ils ne demeurent pas avec Dieu. Et quand l'homme est rempli d'un bien, quel qu'il soit, il veut s'en emplir davantage et y pénétrer plus profondément ; et il n'en trouve pas le fond, car il n'en a pas. S'il a un fond, ce n'est pas un de ces biens qui demeurent avec Dieu, car, quel qu'il soit, il n'aurait pas de fond pour retenir le cœur. Par force ou par amour, par ruse ou par raison, comme tu voudras, pourvu que tu le retiennes tout entier et ne t'en écartes ni peu ni prou, tu seras rempli si abondamment et si largement que tu ne m'en croirais pas si je te le disais, fût-ce sous serment [...]. Quiconque veut jouir de la contemplation a besoin d'un bien, quel qu'il soit. »

Soit, en termes moins imagés, le maître s'adressant à Dieu :

[fol. 126] *Cascuna cauza rasonabla, se plena e sobreplena, sempre si pot umplir de ti ades cascuna. O ta noela pleneza de nou be ! E ja negun temps tug ni cadaus non pot ni poira espozar tos bes que tu no sias mais et als que negus no sap ni sabra per cant que aprenda. Que sia vers, saber ne pot cascus, se ple es [s]oen umplir se, mas on*[26] *plus, e tug li ple de totz ni de cascu no es res a regart de la vertat. Es* [fol.126v°] *vers so que dic, Senher francs ?*

« Même si elle est pleine et plus que pleine, chaque créature raisonnable peut toujours se remplir de toi. O plénitude sans cesse nouvelle d'un bien nouveau ! On n'a jamais pu et on ne pourra jamais détailler tous les biens, sans que tu ne sois plus et autre que personne ne le sait ou ne le saura, autant étudiera-t-il. Que cela soit vrai, chacun peut en faire l'expérience, [et] s'il est plein, souvent et toujours de plus en plus se remplir. Et la plénitude intégrale de tous [les biens] et de chacun n'est rien en regard de la vérité. N'est-ce pas vrai ce que je dis, noble et libéral Seigneur ? »

Et, plus prosaïquement explicite sur le processus, ce petit paragraphe indépendant intitulé *De divina impletione*, qui suit directement le *Liber* :

[fol.138v°] *Dieus ditz e diz que el umple lo cel e la terra. Doncs qui no es ples de Dieu en ifern es o em piez. Qui plus soen se.n umple pus ne te e cascuna ves, que son amic le alarga e l'alonga per que mais tenga. E qui mil vez n'es umpliz, mil tans te de Dieu no fazia can conmenset ad umplir. No fines d'umplir, ab sabor o sed sabor...*[27]

« Dieu dit et a dit qu'il remplissait le ciel et la terre. Donc, celui qui n'est pas plein de Dieu est en enfer, ou pis encore. Plus souvent l'homme s'emplit de Dieu, plus il en contient à chaque fois, car son ami l'élargit et l'allonge, afin que sa contenance s'accroisse. Et celui qui s'en est rempli mille fois, il contient mille fois plus de Dieu qu'il n'en contenait lorsqu'il commença à se remplir. Il ne cesse de se remplir, qu'il en goûte ou non la saveur... »

Ce que disent clairement ces extraits, c'est, d'une part, que l'âme purifiée, c'est-à-dire établie en Dieu, peut toujours et indéfiniment croître dans la participation du bien divin, qui ne cesse de dilater sa capacité en même temps qu'il la comble, et, d'autre part, que le désir de Dieu ne cesse d'augmenter dans l'âme à mesure qu'elle jouit davantage des biens divins (*i.e.* de la grâce), y compris, semble-t-il, dans la vision béatifique[28]. On reconnaît là, parfaitement énoncée, la doctrine spirituelle de l'épectase, point central de la théologie de Grégoire de Nysse (IV[e] siècle)[29], que n'a pas repris le Pseudo-Denys, présent, lui, en arrière-plan d'autres points du *Liber* (abandon de l'âme dans l'inconnaissance et la nuit de la foi) et dans l'ensemble de la *Scala amoris*. L'influence exercée par la doctrine de Grégoire de Nysse fut profonde en Orient. L'Occident la connut surtout par l'intermédiaire de Grégoire le Grand. On en retrouve des traces, plus ou moins fragmentaires et stéréotypées, dans la spiritualité médiévale, chez les auteurs franciscains en particulier[30]. Quand elle perce dans les écrits en langue d'oïl, c'est de manière superficielle, presque anecdotique – et toujours déconnectée, en amont, de la spéculation ontologique sur l'âme et, en aval, de ses implications dans la réflexion sur la nature de l'union mystique et de la béatitude, au milieu desquelles elle trouve place chez son initiateur. En tout état de cause,

elle fut rarement adoptée par les Occidentaux dans sa formulation absolue, le point d'achoppement principal étant l'état des élus dans la béatitude[31]. Bonaventure la rejette en bloc dans une de ses *Questiones disputatae*, en illustrant son refus par la similitude de l'amphore plongée dans la Seine. La ressemblance avec la similitude du seau plongé dans la source, croquée par le *Liber*, est telle qu'on peut se demander si cette dernière n'en est pas le retournement direct, un *pro* en réponse au *contra* du grand docteur de l'ordre[32].

Il reste que, dans le *Liber divini amoris*, la difficulté, pour un lecteur non averti, est de concilier le thème du *sobreondar* et du *trop* avec celui de la dilatation de l'âme : si Dieu augmente la capacité de l'âme à mesure qu'il augmente la vie divine en elle, comment peut-il y avoir débordement ? Quel est ce *trop* qui en serait la cause, si tout désir est comblé dans l'instant même où il se manifeste ? Dit prosaïquement : si la capacité du contenant n'est jamais inférieure au volume du contenu, comment celui-ci peut-il déborder ?

Dans l'épectase, « l'âme suspendue à Dieu reçoit constamment de lui une augmentation de grâce et devient plus avide de grâce à mesure qu'elle est plus comblée »[33]. Tous les accroissements de grâce auxquels elle aspire et qu'elle reçoit ne sont qu'un point de départ pour des grâces nouvelles. La vie spirituelle est ainsi une tension, un dépassement perpétuel de l'âme répondant à l'excès de la vie divine qui toujours la *déborde*, dit Grégoire de Nysse[34], dans une dialectique telle que, selon une formule volontairement paradoxale : « Le désir de l'âme est comblé par cela même qu'il demeure insatiable, car c'est là vraiment voir Dieu que de n'être jamais rassasié de le désirer »[35]. C'est cette dynamique de la vie mystique que notre auteur aurait choisi de rendre perceptible en recourant à l'image d'un récipient incessamment débordant. Cette image n'est pas sans rappeler celle du puits d'eaux vives de Grégoire[36] et présente, comme elle, le paradoxe d'associer l'eau dormante et l'eau courante. L'eau dormante est l'image de la stabilité de l'âme purifiée, fixée en Dieu, « dans un petit bien de Dieu » dit notre texte, tel le seau plongé dans la source et incapable de remonter à la surface de cette eau dans laquelle il a tant rechigné à s'enfoncer. L'eau courante, ou le débord,

est l'image du mouvement continu de l'âme portée par le désir de toujours plus participer et mieux connaître Dieu. Dans la première on lit l'immanence et l'intériorité de Dieu dans l'âme ; dans la seconde la transcendance, et la sortie de celle-ci hors d'elle-même. Mais de même que l'eau est une dans le puits ou dans le récipient, de même l'épectase est simultanément possession, saisie réelle de quelque chose, intériorité de Dieu dans l'âme, et désir indéfiniment renaissant, irréductibilité de Dieu à l'âme, sortie de l'âme hors d'elle-même.

Trouver l'image qui dise la concomitance des contraires et leur unité essentielle était d'autant plus difficile que c'était aller à contre-courant du modèle dominant dans la littérature occidentale, celui des échelles et autres montagnes, qui instaure, de fait, un rapport chronologique et hiérarchique entre les divers états et phénomènes de la vie spirituelle, conçus comme autant de moments successifs d'une progression linéaire – la principale difficulté, dans cette perspective, étant de situer dans un continuum un état « naturel », où l'âme contient Dieu (l'état de grâce), et un état « surnaturel », où Dieu contient l'âme (l'extase). C'est pour la pallier, sans doute, que l'auteur a eu recours à l'artifice du *trop* et du débordement, qu'ont pu lui inspirer la thématique récurrente du renouvellement infini du désir, sur le sens de laquelle pourtant il ne se méprend pas[37], et l'allégorie du puits d'eaux vives de Grégoire de Nysse, s'il l'a connue. *Trop* et *sobreondar* disent le mouvement par lequel l'âme sort d'elle-même et émigre en Dieu dans l'extase d'amour, au sein d'un processus mystique où, je reprends Grégoire, « le désir de l'âme est comblé par cela même qu'il demeure insatiable (*trop*), car c'est là vraiment voir Dieu (*sobreondar*) que de n'être jamais rassasié de le désirer »[38].

Il y aurait lieu de mettre aussi en évidence l'arrière-plan scripturaire et de faire ressortir comment, et combien, la force symbolique et la pertinence de l'image s'accroissent de sa mise en relation avec l'image d'un autre débordement, continu lui aussi, mais violent, que dépeint la *Scala divini amoris* : le débordement inverse, en vagues serrées, des eaux de l'amour divin, dont le déferlement ne connaît ni limite ni repos et emporte dans ses flots les âmes les plus rétives. Non

plus l'âme qui bascule en Dieu au terme d'un processus ardemment souhaité, mais Dieu qui ravit violemment l'âme, qu'elle l'ait souhaité ou non, qu'elle y soit préparée ou non – représentation dionysienne, celle-là[39], où confluent l'enseignement de la Nature et les paroles du Livre de vie (Ps 92, 3-4), où l'exégèse du livre de la Nature et l'exégèse du Livre saint s'appellent l'une l'autre, s'éclairent l'une par l'autre, au sein d'une évocation cosmique de l'immanence divine.

[fol. 157] *Apres dic que en la aiga a gran so e gran voz, car nos vezem que las*[40] *aigas que corro abunadamens fan gran so, e sabem que, cant las ondas de la mar se fero la una l'autra, fan gran so, per so car la mar sobreonda e la una de las ondas vol issir abans de l'autra fora la riba. E d'aquest so e d'aquesta votz parla David e dis aissi : « Las ondas dels fluvis se son levadas per la votz de las aigas. E so meravilhosas las ondas de la mar, empero meravilhos es Dieus* [Ps 92, 3-4] *». A glorios Dieus, qui pot escoutar ni qui pot auzir la granda doussor d'aquesta auctoritat ! So dis que las ondas dels flu*-[fol. 157v°]-*vis de la nostra devocio se so levadas per la votz de las aigas que tot dia crido que hom ame Dieu. Apres ditz que « las ondas de la mar so maravilhozas, empero meravilhos es Dieus » : vol dire que assi co las ondas se teno la una l'autra e fan la mar sobreondar et issir fora las ribas, aissi las ondas de la amor de Dieu se fero e.s teno la una l'autra e fan Dieu coma fol e coma embriac sobreondar et issir fora las ribas, aissi que no garda razo ni pagela ni mezura, ans cove per forsa que aian de l'aiga cel[is] qui.n volo e celis qui no.n volo. Ara agarda dous issemple de las ondas de l'amor de Dieu, co si fero e s'empenho la una l'autra. So ditz l'Avangelista que Jhesu Crist avia amatz los sieus qui ero el segle, empero si los amet en la fi. Ara doncs garda de la onda de la premieira amor co feric et empeis la onda de la derrieira amor. Mas certas yeu no.t posc dire ni sai tu co puescas coscirar cals fo la* [fol. 158] *folia e l'enyvreza, que la amoroza amor de Dieu fe crebar las resclauzas e las nasces e fe trencar les pons e.ls molis, e ta folamen e ta descenadamen la fe issir fora las ribas. Tu sabes si agardec raso ni pagela ni sen ni mesura ! Lo Dieu de meu cor prec, Jhesu Crist, que no.m do passar d'aquest segle entro la mia arma sia negada entre aquestas ondas.*

Dans chacun des quatre éléments, terre, eau, air, feu, se trouvent chacune des qualités susceptibles de charmer les cinq sens : douceur (goût), suavité (toucher), parfum (odorat), mélodie (ouïe) et beauté (vue), qui sont toutes des

émanations de Dieu] : « Dans l'eau il y a une grande mélodie (bruit) et une grande voix (cri). En effet, nous voyons que les eaux qui courent à grands flots font un grand bruit et nous savons que lorsque les ondes de la mer se heurtent l'une l'autre, elles produisent un grand bruit, parce que la mer déborde et que les ondes de la mer veulent se répandre l'une avant l'autre au-delà de la rive. C'est de ce bruit et de ce cri que parle David en disant : "Les ondes des fleuves se sont soulevées à la voix des eaux. Et les eaux de la mer sont merveilleuses ; merveilleux est donc notre Dieu"[41]. Ah, Dieu glorieux, qui peut écouter, qui peut entendre la grande douceur de cette autorité ? Elle dit que les ondes des fleuves de notre dévotion se sont levées à la voix des eaux, qui tout le jour crient que l'homme aime Dieu. Elle dit ensuite que "les ondes de la mer sont merveilleuses, par conséquent Dieu est merveilleux", c'est-à-dire que, de même que les ondes se tiennent l'une l'autre et font la mer déborder et outrepasser les rives, de même les ondes de l'amour de Dieu se heurtent l'une l'autre et font Dieu déborder, à l'image d'un fou ou d'un homme ivre, et outrepasser les rives, de sorte qu'il ne garde ni raison ni mesure ni retenue, mais que par force, tous, qu'ils le veuillent ou non, sont obligés de recevoir de l'eau. Regarde le doux exemple des ondes de l'amour de Dieu, comme elles se choquent et s'entrechoquent. L'évangéliste dit que, parce que Jésus-Christ avait aimé les siens qui étaient dans le siècle, il les aima jusqu'à la fin. Regarde maintenant comme l'onde du premier amour heurta et percuta l'onde du dernier amour. Mais je suis incapable de te dire, et je ne sais pas comment tu pourrais le concevoir, quelle (de quelle nature) fut sa folie, quelle fut son ivresse, car l'amour aimable de Dieu crève les écluses et les nasses, rompt les ponts et les moulins, et jaillit hors des rives comme fou et insensé. Tu sais s'il a gardé raison, mesure, sagesse ou retenue ! Je prie le Dieu de mon cœur, Jésus-Christ, qu'il m'accorde de ne pas passer de ce siècle avant que mon âme ne se soit noyée dans ces eaux. »

Que la fresque du débordement des eaux déchaînées ait été présente, explicitement ou implicitement, en arrière-plan de bien des métaphores mystiques de l'amour divin, Marguerite Porète nous en offre le plus bel exemple, elle qui, dans le *Miroir des simples âmes anéanties,* s'adresse à Dieu ainsi : « *O desrivé et habandonné amy et pour moy courtois sans mesure ...* », « *se nul n'eust pechié sinon moy toute seule, si eussiez vous rachatee mon ame de vostre amour derrivee, en mourant tout nu sur la croix pour moy* » : « Ô ami

débordant d'amour, prodigue de vous-même et généreux envers moi sans borne ni mesure... », « eussé-je été la seule à pécher, vous auriez racheté mon âme par votre amour débridé (outré) en mourant tout nu sur la croix pour moi seule »[42].

Pour conclure, la métaphore du débord de l'âme dite en termes pittoresques, sur fond biblique, par *trop* et *sobreondar*, suggère bien, de la manière la plus immédiate et la plus juste qui soit, l'*excessus*, mais en tant que composante de l'expérience spirituelle globale de l'épectase. Trouvaille fugace, elle restaure sans lendemain, dans sa plénitude, la cohérence d'une peinture de la vie mystique en perpétuelle tension, que la tradition latine a fragmentée et appauvrie[43]. C'est là – ou ce serait là, si l'on préfère rester prudent – un trait original, remarquable, de la spiritualité méridionale d'expression vernaculaire entre XIII[e] et XIV[e] siècle[44].

II. UNE LECTURE PSYCHANALYTIQUE (Martine Pagan)

Emplirse et *sobreondar*, peinture de l'*excessus*, peinture de l'*épectase*, peinture en « termes pittoresques », « trait original » ?

Quelle que soit l'analyse traditionnelle la plus fine, menée au plus juste et au plus près de ce type de texte, elle laisse le chercheur, et souvent la personne, si exigeants soient-ils, au creux d'un doute, parfois d'un vide, son étude achevée ; l'écrit du maître en spiritualité l'ayant conduit au seuil de ce qui ne s'exprime en aucune langue.

Un point de vue psychanalytique permet-il d'ébaucher une autre forme d'approche, ne fût-elle que partiellement complémentaire ? Un rappel préalable de la relation de la psychanalyse au « fait mystique » ne sera pas inutile avant de tenter, avec prudence, ce déchiffrement corollaire.

La psychanalyse reprend la distinction entre deux définitions de l'Amour envers Dieu telle qu'elle a été opérée par certains théologiens et historiens. Dans son séminaire *Les psychoses*[45] en 1956, Lacan s'appuie sur l'ouvrage de Pierre Rousselot, *Pour servir à l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*[46], et, dans sa conférence de février 1973 à Milan, il distingue bien l'amour dit « naturel » (suivre l'*appetitus* de notre vraie nature dont la finalité est Dieu) et l'amour dit « extatique », c'est-à-dire celui qui met l'homme hors de lui-même, dans le Tout Autre absolu, vide ou Être, au-delà de toutes finalité ou raison « naturelles ».

En quoi les écrits mystiques peuvent-ils se trouver en correspondance avec la psychanalyse ? Au point d'asymptote où le hors sens – sans nécessité –, le hors soi – en deçà et au-delà de moi – doivent se reconnaître et se tendent vers la dimension du réel. La dimension d'une expérience dont on se fixe de rendre compte. La psychanalyse avant Lacan étudie en quoi cette expérience est jouissance et en quoi cette jouissance mystique rejoint la jouissance phallique. Pour le discours théologique, comme on sait, l'extase est purement spirituelle et donc en dehors de toute jouissance. Pour les psychiatres dans la ligne de Charcot et les psychanalystes dans celle de Marie Bonaparte par exemple, il s'agit purement et simplement d'hystérie et c'est à la manière d'un cas clinique que cette dernière décrit la transverbération de Thérèse. Freud s'est montré très réservé à l'égard de la notion de « mystique », qui a chez lui un sens un tantinet péjoratif. Le cas Schreber aurait pu lui donner l'occasion de s'y intéresser, mais on le voit récuser toute pertinence à ce qui peut être considéré comme « mystique », qu'il assimile à une dérive religieuse chrétienne ruineuse pour la psychanalyse ; et, dans ses *Conférences* de 1932, il classe le phénomène dans la même catégorie que l'occultisme et le spiritisme, en attendant que la science puisse en proposer une description satisfaisante. Or, Lacan nous intéresse en ce qu'il va bien plus loin, notamment dans *Le Séminaire, Encore*[47], en démontrant qu'il existe une jouissance se situant au-delà de la jouissance phallique, que l'on éprouve, mais sans savoir ni pouvoir définir de quoi il s'agit. Il répond à Marie Bonaparte, qui voit dans l'extase l'équivalent d'un

orgasme : « Il est clair que le témoignage des mystiques, c'est justement de dire qu'ils l'éprouvent, mais qu'ils n'en savent rien. [...] C'est en somme ce qu'on peut lire de mieux parce que c'est du même ordre[48] ».

Il existerait donc une jouissance paroxystique, dont on ne connaît pas l'essence, et le langage des mystiques donnerait ainsi place, en la faisant entrer dans le champ du discours, à l'expérience d'un hors soi, d'un hors sens irréductible dans lequel une altérité demeure mais dans lequel aussi cette altérité n'est pas homme, mais Dieu.

On sera, ce disant, immédiatement sensible à la difficulté que présente pour ce discours la nécessité de dire Dieu hors incarnation ; la nécessité de décrire une union d'Amour avec le vide de l'Être et qui nous mène à un texte où rien n'est, sinon plein, contenant, trop, débordement !

Notons cependant que la psychanalyse s'est intéressée à la « littérature mystique », notamment, en ce qui concerne Lacan, à Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Hadewijch d'Anvers. Ici, il s'agit d'un texte qui enseigne, décrit – on pourrait sans doute oser « mime » – la façon de parvenir aux états dont les écrits des mystiques aspirent à rendre compte.

Or, tout didactique que soit le *Liber divini amoris*, par bien des aspects on peut dire qu'il rejoint la « matière » des écrits mystiques. Ce *Liber*, en effet, semble nous parler en écrivant ou écrire en nous parlant – c'est selon – ce qui est le propre d'une écriture intime, d'une parole de l'intériorité. Il le fait, comme l'a montré Geneviève Hasenohr, par un enchevêtrement d'images qui empruntent aux réalités. Il le réussit aussi grâce à un lexique, simple mais redondant, qui se construit en réseaux et en échos. L'ensemble de l'ouvrage s'articule sur une construction dialogique, pour ce qui relève du cadre externe. Mais, dans une élaboration plus subtile, à l'intérieur de ce cadre, il utilise un stock lexical restreint, fondé sur des réseaux peu nombreux, mais sans cesse enrichis voire ressassants, qui, telle une toile de canevas, guident la progression de l'enseignement. Le lecteur a tôt fait de discerner que ce qui est en jeu – le *be* et l'*amor* – est contingent d'un état à atteindre – la *pleneza* – qui s'accompagne de

tout un champ morphologique et lexical : *plena*, *umplir*, *umplis*, *ples*, *umple*, *umpla*, *umplira* ; cet état devant précéder l'ultime, et à la fois toujours renouvelé, lieu dynamique du *sobre* : *sobreplena*, *sobreondar*, au moyen du *trop* (quelque vingt-cinq occurrences), du *plus* (une cinquantaine d'occurrences, souvent agglutinées par cinq ou six), le tout jouant sur la polysémie du *mais* (une cinquantaine d'occurrences).

Au moyen de cette écriture simple, efficacement redondante, mais surtout fortement mimétique de l'état qu'elle promet à son lecteur, les deux thèmes du débordement et de la tension perpétuelle sans satiété sont amplement développés, croisés, exposés puis repris par facettes. C'est déjà à cette sorte d'exercice psychique qu'initient la conception et la composition elles-mêmes de l'écriture du traité.

La longue comparaison, transcrite et traduite par Geneviève Hasenohr, entre le fer dans la fournaise devenant feu et l'union de l'âme et de l'amour de Dieu offre un exemple saisissant de mime par l'écriture du « ravissement » si ardemment souhaité par l'orant, en même temps que d'un rapt du lecteur par sa lecture. Le trope s'élabore sur une série de substantifs simples et peu nombreux : *fer*, *fornatz*, *focs* – *arma*, *amour*, *unio* – *gauz*, *cor*, *gauzenta*, auxquels font écho des caractérisants eux-mêmes peu nombreux et antithétiques. L'image se construit moins sur le signifié dont elle rend compte que sur l'agencement de « contenants » signifiants disposés en réseaux fortement connectés syntaxiquement. Non seulement ces réseaux sont connectés entre eux, mais ils le sont bien plus efficacement encore, avec un au-delà de l'énoncé, voire un en-deçà, qui renvoie à des images intérieures généreusement semées dans l'esprit du lecteur au long des pages qui précèdent et qui lui permettent de faire sien le champ sémantique de l'*emplir*, du *sobreondar* et de l'*esser raubatz*, alors même que son intellect a été sollicité par l'image du fer dans la fournaise. Ce petit tour de magie, reproduit avec méthode et sans relâche dans notre texte, ne paraît rendu possible que par l'agencement littéralement incantatoire des contenus phoniques ainsi que des segments rythmiques. Une brève séquence du type : *le fer met hom en la fornatz / e aquel focs es fer cautz / e aquel fers es focs*, avec ses allitérations, ses sonorités

vocaliques savamment agencées et sa cadence binaire itérative, représente un canevas « prototype » des choix de l'écriture, varié à l'infini, mais concourant avec obstination à la même recherche de captation, non tant du conscient que du subconscient.

Cet agencement finement élaboré au niveau intra prépositionnel est sous-tendu, en même temps que renforcé, par un emploi à dessein remâchant des connecteurs monosyllabiques antithétiques *e* et *ni*. Ces connecteurs sont associés en maillage à des conjonctions ou pronoms eux-mêmes monosyllabiques et en échos phoniques *que*, *qui*, *mas*, repris par des adverbes brefs *fort*, *negua*, disposés à bon escient. L'ensemble tisse ainsi une toile arachnéenne à l'intérieur de laquelle les formes injonctives successives feront aisément passer la séquence phrastique énonciative de son niveau rhétorique, tourné vers l'intellect du lecteur, à un niveau symbolique, tourné vers son inconscient. Relue sous cet éclairage, la longue métaphore du seau, citée et traduite par Geneviève Hasenhor, révèle à la fois tout le savoir-faire d'un maître en spiritualité et toutes les intuitions d'une époque où l'étude du « fait de l'âme » ne relevait pas moins, si ce n'est plus, que de celle du « fait psychique » de ce dernier siècle.

En quoi la psychanalyse peut être un éventuel outil face à un tel texte dans une perspective large qui ne se soucie pas d'une école? C'est-à-dire en considérant, en l'occurrence, qu'il nous propose d'atteindre une « expérience », qui ne soit pas à proprement parler « personnelle » puisque, tout en étant au creux d'un irréductible de la condition humaine, ce « moi » qui est l'autre pôle de l'Être doit nécessairement s'abolir, s'abîmer – littéralement ici l'âme se flétrit, se fane (*er blezitz*) – et s'oublier en Dieu (*s'oblida*). Dans *Le mythe individuel du névrosé*[49], Lacan écrit : « La porte d'entrée de l'expérience mystique est très précisément l'extinction complète, radicale jusque dans ses dernières racines, de toutes les passions de l'amour propre. »

Ce que notre texte donne à lire sur l'un de ses versants, le thème de l'emplissement jusqu'au débordement, est précisément l'état que l'en dehors du moi peut atteindre, une fois franchie cette « porte d'entrée ». De quoi s'agit-il, par le ressassement des biens et de

l'amour de Dieu, sinon d'une technique qui vise à abolir toute angoisse venue de forces pulsionnelles pour parvenir à l'acceptation de la sensation du « trop » ? Le sentiment de débordement est assimilé en psychanalyse à un événement traumatique, car c'est un moment où le moi est écartelé entre des exigences multiples, soumis au Ça, au Surmoi et au monde extérieur. Toutes les situations où le Moi se sent débordé ou sur le point de l'être réveillent la détresse, la dépendance infantile et, bien sûr, l'angoisse qui lui est liée. Freud insiste sur le débordement, c'est-à-dire qu'il met en avant le point de vue économique dans toute situation potentiellement traumatique. Le mouvement de débord que le maître décrit est non seulement un mouvement maîtrisé du trop (même dans le trop peu), mais il apporte à cette angoisse, qui se retrouve de manière variée dans les affres et les nuits des mystiques, l'image de la satisfaction sans satiété et de l'éternel retour du plein qui est, nous semble-t-il, une intuition décisive du fonctionnement psychique, en cela que, bien que l'expérience de satisfaction (la satiété) ne se mette pas en place, le sujet ne reste pas aux prises avec l'angoisse du débordement, mais, dans le paradoxe du débord sans trop-plein ou du trop-plein sans perte par retour du plein, il accède à la joie parfaite de l'extase. C'est-à-dire que le texte nous laisse entrevoir une sorte de non-lieu psychique, d'un autre ordre que toute jouissance connue, qui donne accès à la fois à l'expérience de la satisfaction (le principe de plaisir) et à la continuité d'être (le principe de l'intégrité narcissique) tout en dépassant l'un et l'autre par l'union de l'un et de l'autre à un principe qui les subsume, qui n'a de nom que Dieu d'Amour pour le croyant et pas de nom, mais la réalité d'une intuition, pour l'expérimentateur de toute jouissance paroxystique autre que phallique.

Il semble que le *Liber* parvienne à inverser, puis à se réapproprier de manière inspirée pour nous mener à une autre vérité, un des postulats de la réflexion lacanienne. Dans *Le séminaire*, Livre X, *L'angoisse*[50], Lacan propose une tabulation de l'angoisse, articulée à partir de la triade freudienne : inhibition, symptôme, angoisse. Dans un des commentaires qu'il fait de ce tableau, Lacan oppose terme à terme « l'embarras », qui indique qu'il y a quelque chose en trop

– dont je veux me débarrasser –, et l'émoi, indice d'une chose en moins, d'un « pouvoir qui fait défaut », dit Lacan. C'est une thèse à laquelle il restera fidèle puisque nous la retrouvons dans la leçon du 11 juin 1974, onze ans plus tard donc : « émoi, c'est retrait d'une puissance ». Si l'on met en regard de cette opposition les exercices spirituels préconisés par le maître, on s'aperçoit que la tension de l'angoisse au sens freudien : *Ajuda.m ! Val me ! Socor me ! O Dieus merce ! Senher, si o.us platz !*, trouve sa résolution dans un état qui fait de l'é-moi (défaillance du moi) la condition assumée pour parvenir à un « embarras » désiré (le « trop ») ; que la dynamique du désir du « trop », puissamment mimée par l'écriture, loin de promettre la déréliction qui suit la perte, ne cesse d'exalter le renouvellement perpétuel de cet « en trop » qui conduit au *sobre* absolu dans une perte nouvelle, consentie et apaisée.

Trop et *sobreondar* disent le mouvement par lequel l'âme sort d'elle-même et émigre en Dieu dans l'extase d'amour, au sein d'un processus mystique où, je reprends Grégoire, « le désir de l'âme est comblé par cela même qu'il demeure insatiable (*trop*), car c'est là vraiment voir Dieu (*sobreondar*) que de n'être jamais rassasié de le désirer ». Mais entre Grégoire et notre auteur, bien des jalons manquent.

Si, adoptant une autre perspective en rien incompatible, on en revient aux notions psychanalytiques d'angoisse en opposant terme à terme embarras et émoi, on ne peut que constater que le maître occitan, tout en donnant les moyens de parvenir à la vision béatifique, propose dans le même temps à notre réflexion contemporaine une méthode de résolution des conflits intrapsychiques générateurs d'angoisse, où l'équivalent de l'épectase serait la résolution des symptômes par l'acceptation de la perte de l'é-moi lacanien dans le débordement – l'embarras – non plus redouté mais souhaité et la réincorporation de l'en-soi. Sous cet éclairage, nullement réducteur du précédent, l'œuvre occitane révèle une densité peu commune dans l'approche de la toujours actuelle énigme du mouvement entre la perte et le plein, entre l'en creux et le débordement de nos « contenants » psychiques.

À l'emplissement du cœur et à son débordement fait écho dans la *Scala* un débordement d'un autre type. Contenu et contenant sont ici en relation inverse. Il ne s'agit plus, comme le seau, d'emplir un contenant, si petit soit-il, de l'amour de Dieu, mais bien de laisser l'amour aimant de Dieu aller du débord au déferlement et à la submersion de l'âme dans cet infini liquide. Il est aisé de reconnaître dans cette thématique la notion psychologique de « sentiment océanique », proposée à Freud par son ami Romain Rolland dans leur échange de correspondance. L'expression y apparaît pour la première fois dans une lettre de Romain Rolland à Freud datée du 5 décembre 1927 : « une sensation religieuse qui est [...] le fait simple et direct de la sensation de l'éternel (qui peut très bien n'être pas éternel, mais simplement sans bornes perceptibles, et comme océanique)[52] ».

On sait que cette notion embarrassa le père de la psychanalyse et qu'il tenta, sans convaincre son ami, de l'assimiler à un retour vers la quiétude intra-utérine[53] ; position pour le moins réductrice puisque Rolland, comme tous les expérimentateurs dudit sentiment, y associe la sensation d'une expansion illimitée et d'un bonheur suprême difficilement assimilables à un apaisement infantile.

Là encore, la réflexion à laquelle nous invite le texte de la *Scala* dépasse les considérations théoriques et les outils d'analyse qui s'en tiennent, le plus souvent, à la description d'un sentiment, quand l'intimité du texte nous fait entrer dans le lieu d'un bouleversement fondateur qui est aussi suavité, d'un déferlement dont la violence n'est que douceur : « [...] les ondes de l'amour de Dieu se heurtent l'une l'autre et font Dieu déborder, à l'image d'un fou ou d'un homme ivre, et outrepasser les rives, de sorte qu'il ne garde ni raison ni mesure ni convenance / modération. [...] Mais je suis incapable de te dire, et je ne sais pas comment tu pourrais le concevoir, de quelle nature (*quals*) est sa folie, quelle est son ébriété, car l'amour aimant de Dieu crève les écluses et les nasses, rompt les ponts et les moulins, et jaillit hors des rives comme fou et insensé. [...] Je prie Jésus-Christ qu'il m'accorde de ne pas passer de ce siècle avant que mon âme ne se soit noyée dans ces eaux ».

Il ne s'agit pas de s'éprouver Un dans le Tout, de se sentir vague dans l'océan, mais d'accepter la perte de soi dans l'immensité impétueuse de « l'Amour aimant ». Le choix des mots chez cet auteur inspiré permet aux effets de sens et aux prismes souvent poétiques de rendre compte d'une expérience en oxymore. Car, tout comme, dans le *Liber*, la perte dans le « trop » menait à la béatitude apaisée, dans la *Scala*, la folie de l'Amour, son ébriété, passion liquide jaillissant hors des rives, est la condition de la survenue de cette *cofuzio de l'arma*. Or, on se souviendra qu'au Moyen Âge, la confusion désigne aussi bien l'état de ce qui est mêlé, fondu, confondu, que le déluge d'eau. Un exemple de ce type permet sans doute d'approcher les intuitions d'un auteur qui allie à l'utilisation accomplie des réseaux métaphoriques un sens étonnant de la polysémie, comme l'a bien démontré Geneviève Hasenohr. Et qui, ce faisant, anticipe de quelques siècles, par l'écriture achevée de certains « contenus manifestes », une façon de nommer l'indicible, ce qui n'est, somme toute, rien de moins que l'art de faire se révéler les « contenus latents ».

Notes

Sigles et abréviations

- Brunel : Cl. Brunel, *Bibliographie des manuscrits littéraires en ancien provençal*, Paris, 1935.
- Combes, « Un témoin du socratisme chrétien » : A. Combes, « Un témoin du socratisme chrétien au XV[e] siècle, Robert Ciboule (1403-1458), *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. 8, 1933, p. 93-258.
- Daniélou , *Platonisme* : J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1944.
- Lacan, *Encore* : J. Lacan, *Le Séminaire*, Leçon XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1975.
- *Mélanges Cazauran* : *Devis d'amitié. Mélanges en l'honneur de Nicole Cazauran*, Paris, 2002.

[1] « Le christianisme méridional au miroir de sa littérature (XIII[e]-XIV[e] siècle) », *Heresis*, 11, 1988, 29-39. – [2] « Un *Donat* de dévotion en langue d'oc du XIII[e] siècle : le *Liber divini amoris* », *CF*, 35, 2000, 219-243, à compléter, pour ce qui est des textes énumérés ci-dessous à la note 5, par

« Quelques opuscules spirituels en langue d'oc (ms. Egerton 945) », dans *Mélanges Cazauran*, 495-509, et, pour ce qui est de la localisation, par « Variation régionale, réception des textes et localisation des témoins ; quelques remarques à propos d'un manuscrit occitan du premier quart du XIV[e] siècle », dans *Les langues du Sud entre érosion et émergence*, Paris, CTHS, 2004, 43-49. Plusieurs prières françaises et occitanes du recueil ont été éditées ultérieurement, mais elles ne concernent pas notre propos. – **[3]** Échange de correspondance, décembre 2008. Les deux termes *a quo* sont la canonisation de Louis d'Anjou (fol. 235bis ; corriger la note 3 de *CF*, 35, 2000, 241), en 1317, et la réception de l'office du *Corpus Domini* (fol. 214), sur laquelle il est plus difficile de fonder une chronologie précise. Au vu des bréviaires, le chanoine Leroquais en fixait l'adoption par les franciscains en 1319 (*Les Bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, I, 1934, cviii). – **[4]** Les citations sont faites d'après l'édition que j'espère bientôt terminer.– **[5]** En voici les titres : *De divina impletione, De decem preceptis amoris, De .xxiiii. privilegiis amoris, De superno amore, De divina consideratione, De respectione summi boni.* Une traduction du *Dulcis Jesu memoria* est inscrite entre le quatrième et le cinquième texte (fol. 144-146v). – **[6]** Comparer Robert Ciboule, qui oriente l'interprétation (*hors de soy, alienation*) : « ...et de parfaicte contemplation, voire aussi jusques a estre ainsi comme hors de soy par excés et alienation de pensee, se Dieu luy donne ceste grace », « la personne contemplative est menee par la grace de Dieu en ce ravissement, excés ou alienacion de pensee... » (*Livre de sainte meditation en connaissance de soi*, cité d'après Combes, « Un témoin du socratisme chrétien », 188 et 190), aux anonymes contemporains qui livrent brutalement des formules comme « la raison qui est elevee en contemplacion par excés de pensee » (traité *De conscience*, BnF, fr. 1881, fol. 223v), « il [Denys] nous aprent a monter sur noz mesmes par excés de pensee » (lettre-traité de direction spirituelle adressé à une femme mariée, Ars. 2176, fol. 138v), « merveilleux et hault excés de contemplation » (*ibid.*, fol. 108v) ou, encore plus succinct, « il [un saint] estoit ravi en exceps » (*Légende dorée*, version imprimée de 1476, éd. B. Dunn-Lardeau, Paris, 1997, 705, citée par le *Dictionnaire du Moyen Français* en ligne, http://atilf.fr/dmf.htm, version 2010). Le traducteur du *Benjamin minor* (copie du XV[e] s. d'une traduction du XII[e]-XIII[e] ; cf. *Revue d'histoire des textes*, 21, 1991, 237-242) rend systématiquement *mentis excessus* par « eslevement de (la) pensee » (BnF, fr. 24864, fol. 156va et 162b), alors que l'auteur du *Livret de l'état de perfection* dialogué précise « [les gens qui] plainnement tendent a eulx eslever *hors soy* » (Troyes 1384, fol. 185v°). – **[7]** La spiritualité franciscaine, dont la pesée fut inégale d'une aire linguistique à l'autre, mais importante en pays d'oc, se situe dans la droite ligne de la spiritualité cistercienne, au moins pour ce qui en est passé dans les écrits vernaculaires. – **[8]** *Sermo super Canticum* 74, 2 ; cité par J. Leclercq, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age. L'Amour des lettres et le désir de Dieu*, 2[e] éd., Paris, 1957, 189. – **[9]** *ibid.*, 189-190 ; voir aussi

M.D. Chenu, *La Théologie au XII[e] siècle*, Paris, 1957, notamment ch. 17 « Le vocabulaire théologique », 365- 385. – **[10]** *Ms.* es. – **[11]** *Ms.* Er. – **[12]** *Ms.* sobreondre. – **[13]** *Ms.* conjugaza. – **[14]** *Ms.* um. – **[15]** *Ms.* vos a f. e vos f. – **[16]** *Ms.* .vii. coscires. – **[17]** *Ms.* quo. – **[18]** Si elle croise la théorie victorine de l'*excessus*, la conception du *Liber* ne lui est pas directement superposable. On y retrouve les trois causes de Richard de Saint-Victor, qu'adoptera également Bonaventure, amour, admiration (dans le paragraphe suivant), joie intérieure, mais démultipliées. Le rôle décisif qu'il accorde à l'admiration porte la marque de Hugues, relayée, elle aussi, par Bonaventure (J.-Fr. Bonnefoy, *Une somme bonaventurienne de théologie mystique , le « De triplici via »*, Paris, Librairie Saint-François, 1934 ; D. Poirel, « *Mira pulcritudo* : de l'étonnement à l'émerveillement selon Hugues de Saint-Victor », dans *La beauté du merveilleux*, A. Gaillard et J.-R. Valette (dir.), Bordeaux, P.U. Bordeaux, 2011, p. 85 -109). – **[19]** Allusion à la métaphore grammaticale cadre du traité. – **[20]** Daniélou, *Platonisme*, 188.– **[21]** Deux exemples typiques au hasard, ayant l'un et l'autre une assise biblique. Augustin, commentant Ps 41, 5 (*Haec meditatus sum et effudi super me animam meam*) : *Quando anima mea contingeret quod super animam meam quaeritur, nisi anima mea super seipsam effunderetur* ? [...] *Etenim, cum effunderem super me animam meam ad adtingendum Deum meum, quare hoc feci* ? (*Enarratio in Ps XLI, 8-9*) et un directeur de conscience français émule de Gerson, déjà cité à la note 6, partant de *Cant* 3,11, *Egredimini et videte, filiae Sion, regem Salomonem* : « Venez, dit il ou *Livre des Cantiques*, venez les filles de Syon, venez ames chrestiennes, yssez de vous et montez sur vous, car homme ne me voit s'il ne monte sur soy ... », car « comme il soit ainsi que la beatitude n'est que la fruicion du bien souverain et le bien souverain soit plus hault que nous, nul ne peut estre bieneuré s'il ne monte sur soy mesmes, non pas corporellement [...] , mais spirituellement par eschielle spirituelle » (Ars. 2176, fol. 134v et fol. 125). Pour le cadre doctrinal général, on pourra se reporter aux articles concernés du *Dictionnaire de spiritualité* et, pour l'histoire du thème et de sa représentation, au livre de C. Heck, *L'Échelle céleste dans l'art du Moyen Âge. Une histoire de la quête du ciel*, Paris, Flammarion, 1997. – **[22]** Texte de l'éd. P. Wunderli, *Le Nouveau Testament de Lyon (ms. Bibliothèque de la ville A.i.54/Palais des Arts 36)*, Tubingue-Bâle, A. Francke, 2 vol. (*Romanica Helvetica*, 128), 2009-2010, modifié en fonction des remarques contenues dans l'importante recension de J.-P.Chambon, *Revue de Linguistique Romane*, 75, 2011, 265-296, ici 271 et 291). – **[23]** Voir plus bas, p. 9000.– **[24]** Eu égard aux cotextes, il n'y a pas lieu de lire la métaphore, pas plus que la similitude traditionnelle du fer sur le feu (fol. 132v), en termes hétérodoxes de fusion des substances, lecture qui rapprocherait notre auteur de Marguerite Porète et du milieu des béguines ou, pour rester dans la mouvance franciscaine, de Iacopone da Todi (cf. R. E. Lerner, « The Image of Mixed Liquids in Medieval Mystical Thought », *Church History*, 40, 1971, 397-411). – **[25]** Il s'agit de la première

des trois manières de « *exceder en contemplation* » retenues par Richard (dévotion, admiration, exultation), telles que présentées dans le *Livre de sainte meditation en connaissance de soi* : « *Je dy que aucunes fois la personne est menee et eslevee sur soy, aussi comme en alienacion, en grandeur de devocion, quant elle est toute embrasee du feu et de l'ardeur de desir celestiel, tellement que la flambe de l'amour qu'elle a des choses divines la fait liquefier et fondre et decourir hors de soy comme la cire devant le feu. Et se transporte de son premier estat, et est comme toute resolue, et s'atenuit et se affoiblit et se lieve en hault comme une fumee, tant qu'elle est defaillant en esperit* » (Combes, « Un témoin du socratisme chrétien », 191). – **[26]** *Ms.* non. – **[27]** Éd. G. Hasenohr, *Mélanges Cazauran*, 496.– **[28]** La formulation, fol.126v, n'est pas parfaitement claire.– **[29]** Lumineusement exposée par Daniélou, *Platonisme*. – **[30]** Voir, par exemple, D. Poirel, « Les trois chronologies du *Liber Angelae* », dans *Il* Liber *di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII-XIV in rapporto alle nuove culture, Atti del XLV Convegno storico internazionale, Todi 2008*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2009, 227-255, ici 241-245. – **[31]** Conçue traditionnellement comme un repos, un « sabbat », un achèvement. – **[32]** *Omne receptum est in recipiente per modum recipientis et non per modum recepti ; et ideo cum virtus illa capiens finita sit, impossibile est, etsi totum sibi ultro offeratur, quod totum capiat et comprehendat, sed secundum quod competit sibi, sicut exemplo apparet : si totus Sequana offert se afferenti amphoram, non tamen totus comprehenditur, sed quantum et quomodo capacitas amphorae se extendit* (*De scientia Christi*, q.vii, ad 7). – **[33]** Daniélou, *Platonisme*, 313. – **[34]** *Ibid.*, 314. – **[35]** *Ibid.*, 321, renvoyant à *PG* 44, 404D . – **[36]** *PG* 44, 977C ; l'analyse qui suit est entièrement inspirée par Daniélou. – **[37]** Croissance du désir et dilatation de l'âme vont de pair. – **[38]** Daniélou, *Platonisme*, 321– 322 ; *PG* 44, 404D. – **[39]** *Noms divins* IV,13. – **[40]** *Ms.* que en las. – **[41]** Ps 92, 3-4 : *Elevaverunt flumina fluctus suos, a vocibus aquarum multarum. Mirabiles elationes maris ; mirabilis in altis Dominus*. – **[42]** La traduction latine, calque servile ou formulaire, est insensible à l'aura poétique de l'adjectif : *O extra ripam dilecte in omni momento propter me et curialis*, §38, 3 ; *vos animam meam redemissetis vestro excessivo amore*, §34, 24 (éd. R. Guarnieri et P. Verdeyen, Turnhout : Brepols (*CCCM* 79), 1986). Le correspondant occitan de « dériver », *deribar*, *derivar*, n'est pas d'usage aux XIIIe-XIVe siècles au sens propre (on notera que notre auteur emploie la périphrase *issir fora las ripas*); au sens figuré, son champ d'application est restreint à des domaines techniques spécialisés, tels que grammaire ou musique. – **[43]** Dès Grégoire le Grand ; ainsi ces lignes, où se lit bien la simultanéité du désir et de sa satisfaction, mais beaucoup moins clairement la dynamique du dépassement : (...) *cum mens in precibus ad actoris sui speciem anhelat, divinis desideriis inflammata, supernis conjungitur, ab inferioribus separatur, amore fervoris sui se aperit ut capiat et capiens inflammat. Et superiora amare jam sursum ire est, dumque magno desiderio ad caelestia inhiat,*

miro modo hoc ipsum quod accipere quaerit, degustat (Moralia in Job, l. XV, c. 47 ; *in Job* 21, 15). – **[44]** Sans un long échange avec Dominique Poirel, je n'aurais jamais songé à m'engager sur la piste de l'épectase. C'est dire ce que cet exposé lui doit. Les approximations et les déductions aventureuses sont évidemment miennes. – **[45]** J. Lacan, *Les Psychoses*, Paris, Seuil, 1981, 287. – **[46]** P. Rousselot, *Pour servir à l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1933, rééd. 1981. – **[47]** Lacan, *Encore*. – **[48]** Lacan, *Encore*, 71. – **[49]** Id., *Le mythe individuel du névrosé*, Paris, Seuil, 2007, 80. – **[50]** Id., *Le Séminaire*, Leçon X, *L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004. – **[51]** G. Hasenohr, citant Daniélou, *Platonisme*, 321- 322 ; *PG* 44, col. 404D. – **[52]** R. Rolland, « *Un beau visage à tous sens* ». *Choix de lettres de Romain Rolland (1866-1944)*, Paris, Albin Michel, 1967, 264-266. – **[53]** S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1983 (9e éd.).

Conclusion



Parole, parabole et palabre ont la même étymologie et l'on sait combien le concept de parole est polysémique. La parole étant couramment définie comme « la faculté de communiquer la pensée par un système de sons articulés » et le sacré comme « ce qui appartient à un domaine séparé, interdit et inviolable et qui fait l'objet d'un sentiment de révérence religieuse », le mieux est bien de partir du syntagme et de se situer résolument dans un territoire et une époque donnés, l'Occident médiéval, façonné par l'héritage judéo-chrétien. Le colloque sur la Parole sacrée prolonge ainsi la réflexion du numéro 46 des Cahiers de Fanjeaux *consacré aux* Lieux sacrés et espace ecclésial (IXe-XVe siècle) *paru en 2011. Il est impérieux, comme le rappelle P. Henriet ici même, de ne jamais oublier le contexte socio-historique – ce qui rejoint les conclusions dégagées par D. Iogna-Prat*[1] *pour le précédent volume des* Cahiers *–, si l'on veut échapper à ce qu'il désignait comme « une vague phénoménologie » du sacré, à ce que R. Otto appelait le « numineux ». Il est indispensable de rappeler brièvement de quelle Parole sacrée on parle. Elle se définit d'abord, fondamentalement, comme celle de*

Dieu, le Verbe, plus essentiellement dans la religion chrétienne comme l'ont fait remarquer plusieurs auteurs. Le latin Verbum *désigne à la foi la Parole de Dieu et le Fils de Dieu (Ac 6, 2 et Jn 1, 1). Telle qu'elle est transcrite et véhiculée dans l'Écriture sainte la Parole divine se donne comme expression de l'Éternel, un sacré qui ouvre le temps puisqu'il est à l'origine de la création du monde, puis du premier couple souche de l'humanité, qui a aussitôt reçu les injonctions divines et qui, lui aussi, est doté immédiatement de la parole. La Parole a non seulement créé l'espace et le temps de l'aventure humaine mais, à partir de l'Incarnation, a offert la médiation universelle indispensable, qui sera portée à la connaissance de tous les hommes avant la Parousie, médiation nécessaire au sens logique de l'adjectif pour que, les corps étant ressuscités pour l'éternité, les âmes qui l'ont mérité puissent être sauvées. Le genre humain est en effet prévenu qu'un jour viendrait où « il n'y aurait plus de temps ». Temps et espace, Loi morale ordonnatrice, espérance du salut, tout est produit par la Parole sacrée et contenu en elle.*

Le lexique de la Bible dans l'édition établie par les moines de Maredsous[2] *résume fort bien les caractéristiques majeures de cette Parole. D'abord au plan de l'étymologie. Le concept de Parole traduit le terme hébreu «* dabar *» qui a précisément le double sens de parole et de réalité. Nous sommes d'emblée dans le champ du pouvoir performatif de Dieu : sa Parole est une réalité divine (Jn 1, 1), recueillie par écrit dans l'Écriture, livre saint qui rapporte la Parole de vérité (Ap 22, 18-19). Les chrétiens recueillent cette parole de la bouche des Apôtres, la reconnaissent comme venant de Dieu (I Thess 2, 13) et y répondent par la foi qui renouvelle le cœur de l'homme (Rm 10, 8-10). Ses fonctions sont multiples. Elle crée (Gn 1) ; elle gouverne l'Histoire (Is 55, 10-11 ; Ac 4, 29, 31) ; elle appelle l'homme à la vie (Gn 1-2) ; elle l'instruit (et d'abord par le décalogue car toute la Loi est parole : Dt 4, 36) ; l'interpelle en le constituant responsable (Is 6, 4-9) ; elle donne à l'homme de reconnaître dans la création et dans l'Histoire une parole de Dieu (Gn 24, 50 ; Ps 118 ; Hb. 1) ; la parole transmise par certains hommes (Moïse, les prophètes) annonce l'avenir (Gn 12, 1-3 ; Is 44, 7) ; elle se rend*

présente dans le cœur de l'homme (Dt 30, 14) ; elle fait vivre (Dt 8, 3 ; Ac 7, 38) ; elle se fait chair (Jn 1, 14) ; elle remet les péchés (Mt 9, 1-8) ; opère des miracles (Mt 8, 8 ; Mc 1, 25 ; 4, 39) ; elle ressuscite (Jn 11, 43) ; elle fait toute chose neuve (Ap 21, 5) ; elle juge le monde et les hommes (Jn 12, 48).

Jusqu'ici nous sommes restés sur le seul terrain de la Parole sacrée posée comme un donné invariant et émanant du seul Émetteur. Le colloque avait pour but d'explorer bien d'autres champs. Les perspectives en ont été vigoureusement présentées par P. Henriet mais il n'est pas facile de faire la synthèse de communications aussi variées intéressant la typologie, les fonctions et le sens de ce que l'on entend par paroles sacrées, qui sont les émetteurs, les transmetteurs, les récepteurs. Toutes ces catégories évoluant dans l'histoire, il est impératif de les replacer d'abord dans la double dimension de l'espace et du temps. On envisagera ensuite la Parole sacrée selon trois perspectives : 1) la parole de Dieu à l'homme ; 2) la parole de l'homme sur Dieu ; 3) la parole de l'homme à Dieu.

Kantorowicz avait montré, D. Iogna-Prat le rappelle, combien la religion chrétienne avait ordonné la construction politique du Moyen Âge. Un des grands apports du colloque sur les lieux sacrés a été de mettre en lumière combien elle avait, surtout à partir des XIe-XIIe siècle, structuré l'espace occidental. Sans que soit définitivement exclu que des lieux naturels puissent redevenir des endroits sacrés, distingués notamment par les apparitions de la Vierge comme dans la grotte de Lourdes au XIXe siècle, il est évident que la désacralisation de la nature dans le monde chrétien a abouti à concentrer le sacré dans des espaces précis : surtout les lieux de l'assemblée des chrétiens, les églises et leur cimetière, plus quelques autres lieux consacrés comme les croix aux carrefours ou les calvaires. En zones radio-concentriques à partir de l'autel et de l'église, dans un « fécond jeu d'échelle », on passe du microscopique au macroscopique de la Chrétienté, sinon au cosmique. Parallèlement s'élève, on le voit notamment chez Pierre de Bruys au XIIe siècle, une contestation véhémente au nom du principe selon lequel Dieu est partout. Le resserrement du sacré triomphe et aboutit à renforcer l'opposition

entre sacré et profane, mais il va également de pair, à l'intérieur des églises, avec une restructuration du volume intérieur. La séparation est beaucoup plus marquée désormais entre clercs et laïcs, et entre hommes et femmes. Aux derniers siècles du Moyen Âge, à l'intérieur de l'édifice, se découpent et se multiplient des zones de sacralité d'intensité variable. La parole qui s'y profère n'est pas la même. Le chœur est de plus en plus séparé de la nef par un jubé. À côté de l'autel longtemps unique et du tabernacle, ont été dressés des autels secondaires grâce à la vogue des reliques. Ils constituent avec les reliquaires autant de lieux offerts à la parole fervente des fidèles.

La concentration du sacré dans l'espace n'exclut pas entièrement que le sacré puisse être transféré hors de l'espace consacré, notamment pour les processions ou pour des messes en plein air. Une partie du mobilier liturgique est meuble : c'est le cas des reliquaires, des croix de procession et des autels portatifs qui se multiplient à partir du XIII[e] *siècle. En un sens ils sont bien la preuve que le culte, et d'abord eucharistique, n'est pas totalement interdit en dehors des églises. Dans certaines occasions et en vertu d'un privilège apostolique personnel, tel ou tel membre du clergé peut n'importe où, en pleine nature, prier Dieu d'opérer le miracle de la transsubtantiation. Mais attention : le sacrifice de la messe ne sera pas dit sur un rocher quelconque. Il n'est pas question de re-sacraliser la nature. L'autel portatif est tout sauf un support profane. Même miniaturisé par rapport aux autels classiques il est lui aussi consacré. Il y a donc délocalisation temporaire de l'espace sacré attitré ou plutôt rappel que l'arche d'Alliance était par définition mobile. V. Debiais nous rappelle la prégnance dans le programme iconographique de l'Église, et en particulier dans la décoration du mobilier liturgique, des signes symboliques omniprésents du christianisme : l'Agneau, l'alpha et l'oméga*[3]*, comme* principium et finis *du monde.*

Plus singulière la pratique liturgique largement répandue dans le Sud-Ouest de la France et le nord de l'Espagne, analysée par P. Henriet, qui consiste à transformer en reliques de petits manuscrits renvoyant brièvement à la Bible – mention des dix commandements et début de chacun des quatre évangiles – qui sont déposés soit dans

le loculus *de l'autel principal, soit dans une cavité aménagée dans un crucifix. Le souci d'inclure au plus sacré de l'espace consacré des extraits de la Parole obéit à des intentions originales. La table de l'autel est scellée et on peut espérer qu'elle restera en place, inviolée, jusqu'à la fin du monde. Comment expliquer la pratique très anciennement attestée en Chrétienté de placer dans l'*oculus *un parchemin portant la date de la construction de l'église et/ou de l'autel, le nom de l'évêque consécrateur, voire de quelques bienfaiteurs vivants ou morts ? Ce document jouerait-il le rôle de nos modernes plaques commémoratives ? En apparence seulement. Invisible, il doit, sauf accident dramatique, échapper à la mémoire des hommes. Il faut donc supposer que la démarche est faite* sub specie Eternitatis, *dans la perspective du jugement individuel : quand tel évêque, tel fidèle paraîtra devant Dieu, son avocat pourra faire valoir qu'il a béni tel autel, apporté son offrande et s'est ainsi recommandé à la miséricorde divine. On comprend bien aussi qu'y aient été enfermées quelques reliques de saints : on sait que cette pratique est toujours d'usage aujourd'hui pour consacrer un autel. Au jour de la résurrection générale ces restes mortels se joindront à tous les autres disséminés dans divers sanctuaires. Ils renforcent la charge de sacralité qui s'opère d'abord solennellement par le rite de consécration de l'autel et se renouvelle chaque fois qu'est célébré le sacrifice de la messe par la parole du prêtre. Les reliques symbolisent aussi la continuité de l'Église dans la transmission de la foi. Que peuvent donc ajouter dans cet espace exigu les références à l'ancienne et à la nouvelle Alliance ? Elles expriment jusqu'au vertige les correspondances entre les deux, même si elles sont rappelées en des endroits inaccessibles. P. Henriet montre bien la richesse symbolique de l'autel dans l'église chrétienne. Le propitiatoire de l'arche d'Alliance appelé* altare *était la préfiguration de l'autel du sacrifice sur lequel se célèbre la mort du Christ mais aussi sa Résurrection qui a assuré le pain de vie « à la table du Seigneur ». Le Christ s'est fait propitiatoire pour nos péchés (Rm 3, 24-25). La localisation du petit parchemin renvoyant à l'Écriture dans la cavité creusée pour cela dans un crucifix et lui aussi invisible paraît symboliquement moins complexe. Le crucifix est une icône en trois*

*dimensions représentant le Verbe fait chair. En faire aussi le dépositaire reliquaire de l'essentiel du Message biblique c'est, semble-t-il, exprimer qu'en lui, de toute éternité, se résume le dessein de Dieu. L'hostie corps du Christ placée dans une cavité aménagée sur le front d'un autre crucifix qui représente l'*hostia viva *elle-même sous son apparence humaine entend sans doute rappeler le miracle des paroles de la Cène et l'importance de l'eucharistie.*

En chrétienté le langage transmet donc avant tout la parole divine consignée dans le Livre et qui est devenue le paradigme de toute parole. Pour l'immense majorité des musulmans le Coran est considéré comme la parole incréée de Dieu. Il semble que les chrétiens se soient moins déchirés sur la question. L'essentiel est que, compte tenu de la structure des sociétés médiévales, toute parole humaine qui s'exprime sera pesée ou pensée par rapport à la Bible : il en sera ainsi d'abord, naturellement, pour tout discours portant sur la compréhension et l'explication du Livre, donc sur tout point de doctrine, de morale, de discipline, mais au-delà pour toute discussion sur l'organisation politique, l'ordre social et familial, notamment la hiérarchie des sexes voulus par Dieu.

*Pour ce qui est du contenu de la Bible, rappelons qu'il n'a pas été fixé dès les origines du christianisme ni transmis tel quel pendant deux millénaires. Beaucoup d'études ont déjà été consacrées à la composition matérielle des nombreux manuscrits conservés du Livre, révélant la grande diversité du contenu des copies et ce jusqu'à ce que soit imprimée la première Bible à l'extrême fin du XV*e *siècle. On sait combien l'élaboration du corpus canonique de l'Église romaine a demandé de temps, les hésitations pour ce qui touche aux apocryphes, qui sont souvent recopiés dans les bibles du Moyen Âge*[4]*. On connaît aussi les délicats problèmes de translation en latin à partir des textes originaux en hébreu, araméen et grec, de diffusion en Occident de la Bible de tradition hébraïque, de la* Vetus latina *ou de la Septante, puis les traductions partielles dans des langues profanes. Plus surprenante pour nous encore est l'attitude des croyants, « l'appropriation » du Livre par son possesseur. G. Lobrichon nous invite à prendre en compte l'objet Bible, « la matérialité de la Parole » qui n'est pas ce*

à quoi on pense spontanément. La recension des gloses interlinéaires, des didascalies introduites notamment dans le Cantique des Cantiques, des images et des documents personnels insérés dans le volume sont autant de preuves significatives de l'évolution qu'ont connue non seulement la présentation et la composition concrètes de la Bible, sa teneur elle-même, et plus encore du rapport affectif entretenu avec elle. Combien a-t-il fallu de siècles pour fixer le nombre et l'ordre des livres, recopier intégralement chacun d'eux, pour découper la Bible en chapitres et en versets, s'entendre autour de ce qui est devenu la glose ordinaire à la fin du XIIe siècle, pour munir les bibles d'un index comme cela apparaît au XIIIe siècle – quitte à ce que tout cet effort d'homogénéisation soit remis en question chez les Réformés ? Quand on essaie de rendre sa cohérence à la conception médiévale autour du thème de la Parole sacrée on bute au total sur deux difficultés principales.

Ces quelques remarques à propos de la Bible ont permis de constater d'une part que dans les esprits des médiévaux la distinction entre objets sacrés et profanes et la hiérarchie des objets entrant dans la catégorie du sacré d'autre part étaient plutôt flottantes. Quelle est la place respective dans l'échelle du sacré d'une bible, des images pieuses, des reliques, de l'eucharistie ? La Bible est considérée comme la métaphore du corps de Dieu quand on la place sur un fauteuil vide comme une personne, selon la coutume signalée aux conciles du 1er millénaire et qui faisait d'elle un « Livre-corps ». G. Lobrichon nous rappelle qu'il faut attendre l'époque carolingienne pour que soit posé le principe que la Bible supplée aux images pieuses, aux reliques et qu'elle est même aussi puissante que l'eucharistie. J.-L. Lemaitre se demande où commence et où finit la Parole sacrée des offices : les martyrologes portent à côté du nom des saints vénérés dans la communauté celui des bienfaiteurs. Mais quelle que soit l'importance de la Bible elle ne contient pas toute la Parole sacrée. Celle-ci est un corpus qui s'est enrichi dans le temps et ne cesse de le faire.

D'abord ni le Créateur ni les créatures célestes ne se sont imposé le silence : la parole sacrée de Dieu en trois Personnes, de la Vierge,

des saints, qu'elle ait été directement proférée et enregistrée par les hommes, écrite directement par les saints ou transmise par les hagiographes n'a jamais cessé de se faire entendre. Il est constamment arrivé dans l'histoire que l'Église homologue de nouvelles révélations, de nouvelles déclarations. La justification théorique est implicite : elles sont autant de manifestations de l'intervention divine dans l'aventure humaine et du dévoilement progressif du dessein de Dieu des origines jusqu'à la fin des temps. On le vérifie de façon exceptionnelle dans les proclamations qui ont pu accompagner les apparitions de la Vierge qui, naguère, a proclamé en particulier « Je suis l'immaculée conception » et, à portée moins universelle mais beaucoup plus fréquente, dans les vies de saints. On ne compte pas dans la littérature hagiographique le nombre de propos tenus par le Christ, la Vierge ou les saints, les conversations entre le Christ et sa mère – par exemple au sujet des frères prêcheurs[5] – et les échanges de paroles entre la Terre et le Ciel. La Terre puis la cour céleste se peuplent ainsi en permanence et de façon très composite de nouveaux émetteurs autorisés. Depuis toujours Dieu permet à certaines créatures de témoigner de sa Parole, parfois d'ajouter à sa propre Parole et leur donne la grâce de savoir l'expliciter et de la répandre. Dans cette catégorie se rangent les saints qu'ils soient martyrs, vierges, confesseurs, prophètes, docteurs, Pères de l'Église et exégètes qui ont voué leur vie à prier, expliquer la Bible, interpréter la Parole, autrement dit toutes les autorités officiellement reconnues, canonisées dans tous les sens du terme, qui, un siècle après l'autre, se sont nourries et ont nourri les autres de l'Écriture. « L'exégèse est indissociable de l'Écriture », rappelle M. Morard.

Dans ces cohortes au service de la Parole se trouve ici-bas, depuis les origines, le corps des spécialistes du sacré, les successeurs des apôtres et des disciples qui ont reçu les charismes indispensables pour accomplir leur mission auprès des fidèles. Ici il faut être très attentif à l'évolution de l'institution ecclésiastique. Elle est responsable de la fidélité à la Parole héritée et doit veiller à l'orthodoxie de toute Parole sacrée nouvelle. La spécialisation des fonctions et la hiérarchie parmi les chrétiens autorisés à parler de Dieu se sont

modifiées sensiblement dans le temps. Parmi les hommes d'Église se distinguent ceux qui ont été ordonnés, les prêtres, chargés d'administrer les sacrements parce qu'ils ont reçu le pouvoir performatif de la parole ; ceux qui prient, les moines, et qui normalement ne prêchent pas. En 1123 le premier concile œcuménique de Latran, en pleine réforme grégorienne, rappelle aux moines qu'ils sont exclus de la pastorale, y compris dans les églises dont ils ont le patronat, comme le rappelle D. Iogna-Prat ; ceux qui prêchent. Au XIIIe siècle, les prédicateurs sont surtout les religieux Mendiants. Ils sont les mieux à même par leur formation et l'orientation de leur ordre de connaître et de propager la Parole, autrement dit d'en actualiser la compétence pour la rendre performante au sens linguistique du terme. Il convient d'ajouter une catégorie plus instable, moins sûre, celle des prophètes, des ermites ou éventuellement, de sanctae mulieres que Dieu aurait dotés d'une vertu particulière. L'immense majorité des saints se recrute dans les catégories des hommes consacrés à Dieu.

Les hagiographies et les recueils de miracles représentent une masse considérable des manifestations de la puissance divine dans l'histoire : modèles admirables et/ou imitables, le récit de leur vie ou leurs écrits personnels s'agrègent à la Parole sacrée et constituent une source essentielle de la transmission de la foi dans les sermons. Je voudrais apporter une pièce au dossier. On vérifie parfois que les écrits d'un saint – et même des écrits de portée en apparence limitée – peuvent par eux-mêmes acquérir une puissance miraculeuse, donc s'intégrer dans une recherche autour de la Parole sacrée. Un épisode de la vie de saint Dominique est d'autant plus instructif pour nous que la parole du saint était dispensée en terre cathare.

Dans la Légende dorée, Jacques de Voragine[6] rapporte que, se trouvant à Montréal au début de sa prédication dans le Languedoc, Dominique avait rédigé par écrit à l'intention des cathares les principaux arguments qu'il faisait valoir pour les guérir du « poison mortel de l'hérésie » afin que ceux-ci puissent y réfléchir à loisir et peut-être reviennent de leurs erreurs. Son intention était donc purement pédagogique : le terrain était celui de la disputatio. La démonstration du pouvoir de la Parole est dans cet épisode de la vie du saint,

d'autant plus exemplaire qu'elle a été fournie par les hérétiques eux-mêmes et non par un familier de Dominique. C'est un cathare, qui n'avait donc pas peur de tenter Dieu, et non pas le saint lui-même, qui avait eu l'idée de soumettre le document à l'ordalie du feu, à une époque, notons-le, où ce système de preuve est en passe d'être interdit par l'Église. L'hérétique avait exposé à ses comparses le sens de l'épreuve. Si le parchemin ne brûlait pas c'était preuve de « la vérité de la foi de l'Église romaine ». À trois reprises, le document jeté dans le foyer rejaillit du brasier, indemne. Qui l'a raconté plus tard à l'hagiographe de saint Dominique ? Un soldat qui avait assisté à la scène et qui avait « un certain attachement » pour la vraie religion. La leçon est magistrale. Normalement, si l'adversaire qui avait de lui-même dégagé l'enjeu avait été de bonne foi, il aurait dû s'incliner devant le jugement de Dieu, abjurer l'hérésie et tomber à genoux devant le saint. En faisant fi du verdict, il se renie lâchement mais surtout outrage la majesté divine. Les autres, aussi endurcis que lui, persistent dans l'erreur. On trouve ici en outre une nouvelle démonstration de la valeur exceptionnelle de certains écrits. Dieu a fait savoir que, émané d'un saint, il n'était pas le simple support de la pensée, un aide-mémoire qui aurait simplement vu courir la plume d'un homme, quelque vénérable qu'il fût, et dont la valeur tiendrait à son contenu canoniquement irréprochable indépendamment du contenant. La parole du saint proférée oralement était frappée au coin de la Vérité de Dieu et de son Église ; couchée par écrit, elle se révélait aussi douée de puissance miraculeuse qu'une relique. Dominique théologien, fondateur d'un ordre illustre voué à la prédication, est au rang des plus brillants serviteurs de la Parole. Mais qu'en est-il de la catégorie des prophètes, ermites et autres évoquée plus haut ? Elle pose problème depuis l'origine du christianisme.

La religion chrétienne n'exclut pas que des simples, en marge de l'institution cléricale, puissent être utilisés par Dieu comme medium *de sa Parole. Encore faut-il qu'une instance incontestée veille à l'orthodoxie du discours, discrimine entre les paroles véritablement inspirées et celles qui seraient tenues par les ennemis de Dieu, les démons, les hérétiques ou les fous. Depuis le XIIe siècle et la*

multiplication des hérésies, la vigilance est de plus en plus stricte. Restons sur le terrain de l'émetteur potentiel qui prétendrait être inspiré par Dieu ou les saints du paradis. L'Autorité est seule compétente pour repérer l'origine et décrypter le sens. Elle seule est habilitée à décider si tel propos attribué à un saint, ou proféré par un prophète ou un mystique qui prétend parler sous la dictée de Dieu, dit le vrai. Jésus avait prévenu : « Méfiez-vous des faux prophètes ! » (Mt. 7, 15) et cependant la vocation prophétique est indispensable comme la glossolalie. Qu'en est-il du don de prophétie au cours des âges ? Les réserves de l'institution se maintiennent mais sur un point au moins et sans surprise l'évolution historique est claire. Malgré la tradition prophétique féminine de l'Ancien Testament, comme le constate Gratien, « les temps ont changé ». D'ailleurs saint Paul qui reconnaissait que les femmes pouvaient avoir ce don leur avait également ordonné de se taire dans l'Église. Elles sont de plus en plus écartées de la parole publique. Elles n'ont pas le droit d'enseigner car leur présence pourrait troubler l'auditoire masculin. Selon M. Morard elles ne peuvent recevoir la grâce de proférer un sermon efficace, ce qui fournit un nouvel indice de la supériorité de la prédication par rapport à la prière. Si de nombreuses hagiographies de béguines ou de recluses leur reconnaissent une certaine activité publique et s'en félicitent, il est clair que leur enseignement reste au niveau de l'exhortation et ne s'aventure pas dans celui de la prédication. Il reste sous surveillance cléricale étroite.

Saint Paul avait reçu le pouvoir, par la seule imposition des mains, de transmettre deux dons : « L'Esprit Saint vint sur eux et ils se mirent à parler en langues et à prophétiser » (Ac 19, 6). Il s'était longuement interrogé sur la hiérarchie des charismes (I Cor 14, 1-25) et ses jugements concernent d'autant plus notre sujet que la plupart des prédicateurs dans les terres hérétiques du Midi ne parlent pas la même langue que les populations locales. Qu'entendre par « le parler en langues » ? Paul posait que dans la prière du glossolale perdu en « Esprit », il n'y a rien d'assimilable dans l'intelligence de l'auditeur. Aussi, s'il souhaitait que tous ceux qui parlent au nom du Seigneur reçoivent des dons, plaçait-il le don prophétique au-dessus

du don de la glossolalie : « Celui qui parle en langue s'édifie lui-même, celui qui prophétise édifie l'assemblée ». Puis il revenait quelque peu sur la restriction. Il disait plus bas que celui qui parle en langue dans une assemblée peut avoir un interprète qui en quelque sorte décode le sens du message et le rend intelligible (1 Cor 14, 27) mais il ne s'en expliquait pas davantage. La barrière des langues est peut-être plus forte dans le Midi qu'ailleurs en France et peut expliquer en partie qu'il soit un champ de bataille contre l'hérésie. Sa situation explique largement en tout cas, comme cela a été signalé par G. Lobrichon, que la papauté soit intervenue plus fortement et plus précocement qu'ailleurs notamment pour veiller à la correction des bibles, supprimer les commentaires personnels, veiller à la décoration. Retenons donc sans plus insister que la glossolalie est un type de Parole peu apte à la communication. On vérifie dans la Légende dorée que le don de parler en langues ne va pas de soi, même quand un saint parle de Dieu avec autrui.

Un autre épisode de la vie de saint Dominique éclaire les questions posées à propos des difficultés à se comprendre quand deux interlocuteurs ne parlent pas la même langue : « Il arriva un jour que saint Dominique étant en voyage s'associa avec un religieux qui lui était bien connu par sa sainteté mais dont il n'entendait ni le langage ni la langue. Contrarié de ce qu'il ne pouvait pas conférer avec lui des choses du Ciel il obtint de Dieu que l'un parlât la langue de l'autre de manière à se comprendre pendant les trois jours qu'ils avaient à voyager ensemble »[7]. Le miracle du bilinguisme ne dure que le temps d'une rencontre et n'est accordé qu'en réponse à une prière pressante et motivée du saint. D'une façon très nette aussi, la peur des démons se renforçant avec leur impudence aux derniers siècles du Moyen Âge, le premier souci de l'institution est de les démasquer, en particulier derrière le prophète. Plusieurs auteurs ont insisté avec raison là-dessus. Aux yeux de l'Église le risque essentiel réside dans l'usurpation d'identité.

Il est entendu que les démons sont les ennemis des hommes et que Dieu les autorise à éprouver la patience des créatures et plus particulièrement des plus vertueux. Ils sont ceux qui divisent, les maîtres

du mensonge, les champions du « faire croire ». Tous les moyens sont bons. Ils peuvent se déguiser en « anges de lumière », se faire passer pour des saints et égarer les fidèles. Tout n'est pourtant pas aussi simple. Pascal rappelait que les démons sont d'autant plus dangereux qu'ils ne mentent pas toujours mais Dieu peut aussi les contraindre à proférer la Doctrine, à témoigner à leur tour de la vérité de la Parole, à s'avouer vaincus par Dieu et les saints et damnés pour l'éternité comme le montre F. Chave-Mahir. Hommage du vice à la vertu, victoire de la Vérité sur le mensonge, de l'unité dans la foi sur le grand diviseur. Quant aux saints ils sont parfois assez forts pour convoquer les démons et les forcer à témoigner, à confondre les hérétiques en avouant leur collusion avec eux. Dans le domaine de la parole on trouverait un matériau d'appoint dans la description de phénomènes fréquemment attestés de malheureux dont le corps est squatté par un ou plusieurs démons et animé de ventriloquie. Les modifications corporelles spectaculaires qui rendent visibles et lisibles les charismes des saints, particulièrement des mystiques (extases, lévitations, stigmates, grossesses nerveuses...) ont leur répondant sinistre dans le monde des possédés. Il est temps de passer de l'autre côté de la barrière qui sépare les maîtres de la Parole et les simples laïcs.

*Au chrétien qui n'a accès ni au latin de la Bible, posé comme la langue de Dieu, ni même aux quelques passages qui en sont traduits dans sa langue, l'on demande d'écouter les clercs, de croire et de respecter les commandements. Un éminent théologien de la Sorbonne du XIII*e *siècle, Simon de Tournai, affirmait que « ce que le savant sait le simple doit le croire ». La prescription de la* fides querens intellectum *de saint Anselme n'est concevable que pour une élite. V. Fasseur a fait des remarques très intéressantes sur l'oeuvre d'un auteur du XIII*e *siècle, Ermengaud, franciscain semble-t-il. Il a composé son* Bréviaire d'amour *en langue occitane pour rendre accessibles un certain nombre de vérités de la foi. C'est dans un souci pédagogique qu'il met au service de l'amour de Dieu la langue qui avait été celle des poètes chantant l'amour profane. Les distinctions témoignent fortement des partis pris d'un spécialiste de la prédication. Dans son traitement des matériaux évangéliques il n'hésite pas*

à utiliser les apocryphes. Il évacue les paraboles, d'interprétation trop délicate. En revanche, il conserve le style direct quand il traduit textuellement les propos du Christ. Comme incitations à la vertu, un peu d'histoire sainte et surtout la remémoration de la Passion doivent suffire. Il est constamment répété au laïc que la prière doit d'abord s'adresser à Dieu en trois Personnes. Il doit savoir par cœur le Pater, *le* Credo *qui explicite les principaux points de la doctrine chrétienne, puis à partir du XIII*[e] *siècle le* Je vous salue Marie. *La prière peut être adressée aux saints, plus accessibles que Dieu, à condition, les hommes d'Église le répètent constammment, de n'oublier jamais qu'ils n'ont de pouvoir que par la grâce divine et non pas de leur propre initiative ; qu'il faut les invoquer dans les dispositions les plus favorables, avec humilité, pureté du cœur... Il a été question dans plusieurs communications des offices des saints, des prières sur les reliques, des poèmes écrits par l'archevêque de Toulouse en l'honneur de la Vierge, à la fois « sujet, objet et destinataire de la Parole ». Le Midi a connu comme toute la chrétienté l'extraordinaire développement de la croyance dans les pouvoirs d'intercession de Marie en faveur des pécheurs. Les prédicateurs ici comme ailleurs encouragent les ouailles à la prière, à la pénitence, aux pèlerinages, aux œuvres de miséricorde. En écoutant les vies de saints les plus austères, certains laïcs peuvent vouloir les imiter dans les exercices ascétiques : les veilles, les jeûnes, ou l'abstinence sexuelle.*

Si l'on fait le bilan des pratiques recommandées aux laïcs pour s'assurer au mieux de leur salut, quelle part revient à chacun des exercices préconisés ? Est-ce la prière, puisque selon saint Paul, il faudrait prier sans cesse ? L'attention prêtée aux sermons ? Les macérations pour lutter contre le péché ? Les conceptions divergent chez les spécialistes mêmes. Ils hésitent quelque peu entre une conception comptable de la prière, des génuflexions ou des coups de fouet, comme ceux que multipliait saint Dominique l'Encuirassé qui, selon Pierre Damien, n'avait de cesse que de battre ses propres records, et une mise en garde contre les macérations excessives qui risquent d'affaiblir l'esprit comme le corps, contre une prière mécanique à laquelle s'opposeraient avantageusement les oraisons jaculatoires,

les appels vibrants à la miséricorde, prières « de cœur et non de bouche », Dieu connaissant les dispositions les plus intimes et ne se laissant pas duper par la simple profération. Encore moins par la prière ostentatoire comme celle des reclus indignes qui se mettent à marmonner dès qu'ils entendent un pas s'approcher du reclusoir[8].

Les chrétiens sont-ils tous capables de soutenir leur attention quand ils prient ? Un paysan présomptueux se targuait auprès de saint Bernard de réciter l'oraison dominicale sans relâcher son attention. « Il avait à peine achevé la moitié du Pater *qu'une pensée le tourmente ». Il pense à sa jument et à sa selle*[9]*. Les laïcs comprennent-ils le sens des trois prières fondamentales normalement apprises en latin ? Les théologiens s'en inquiètent et se demandent si une prière pouvait être agréable à Dieu quand elle était proférée dévotement sans que le fidèle en comprenne la signification. Deux auteurs du XIII*e *siècle aussi éminents que Jourdain de Saxe, maître général des dominicains, et Jacques de Vitry estiment que la prière est valable. La sincérité des dispositions intérieures serait en ce cas suffisante. On connaît l'*exemplum *racontant qu'une vieille et simple femme, une* vetula, *ne savait pas grand-chose de la religion mais disait les trois prières avec tant de dévotion que Dieu l'avait récompensée du don des larmes. Et voici qu'un clerc, croyant bien faire, se mit en tête de lui apprendre le psautier. Résultat ? Son cœur s'est asséché comme ses yeux.*

Le colloque a éclairé de nombreux aspects des substituts au langage parlé, illustré l'idée que la Parole ne s'adressait pas seulement et peut-être pas prioritairement à l'intelligence mais aussi aux sens si on savait utiliser leurs fonctions spirituelles. N'oublions pas d'abord que les offices religieux eux-mêmes font largement appel aux gestes et aux postures comme expressions ou supports de la dévotion. À la limite, les gestes seuls peuvent, à défaut des mots, exprimer la vénération. On sait que la Vierge a agréé la démonstration physique du jongleur qui ne savait rien faire d'autre pour exprimer sa piété. Les clercs s'adressent à l'ouïe : parole en musique et d'abord chants des psaumes doivent élever l'âme vers Dieu. Dans ce domaine de la

musique sacrée, la réflexion pourrait sans doute être prolongée dans une autre direction.

Que penser de cet article de la règle donnée à l'ordre anglais très strict fondé pour les femmes par saint Gilbert de Sempringham, mort en 1189 et canonisé par Innocent III dès 1202[10] *? Il avait finalement confié la direction spirituelle des religieuses à des chanoines mais avait multiplié les précautions pour que les deux communautés soient séparées le plus rigoureusement possible, en particulier dans l'église puisqu'il avait fait élever une cloison longitudinale dans la nef qui leur interdirait de se voir pendant les offices. La vue peut être très dangereuse. C'est une des raisons qui interdisaient également aux femmes d'enseigner à un public masculin. Était-ce suffisant pour supprimer les risques ? L'oreille aussi pouvait s'égarer. Gilbert avait interdit aux nonnes de chanter car leur voix seule pourrait troubler les cœurs de leurs voisins. J'ignore s'il existe d'autres exemples de cette méfiance. Il ne suffit plus en tout cas d'opposer les paroles profanes et les mélodies lascives des chansons d'amour à la musique sacrée du chœur des anges*[11]*. Le Moyen Âge connaît les tentations d'Ulysse : il n'a pas oublié le chant des sirènes...*

*Il n'a pas été question pendant le colloque du statut très particulier des images achéiropoiètes mais des images religieuses les plus nombreuses, faites de main d'homme et dans un esprit très différent de celui de l'art antique. Elles ont pour but de remémorer et faire voir, de « présentifier le divin ». Le langage des images a donné lieu à plusieurs communications : parole en image, parole inscrite dans l'image. Il serait sans doute possible de prolonger l'enquête sur l'utilisation par les orateurs d'un support iconographique de la parole. On pourrait en trouver d'autres témoignages que celui, souvent cité, de frère Richard prêchant au cimetière des Innocents de Paris devant les représentations macabres. Il serait facile de rattacher à ces études sur la Parole sacrée les desseins poursuivis et les procédés utilisés par le théâtre religieux dont on connaît le succès de la fin du Moyen Âge au XVI*e *siècle. Les Mystères, notamment les grandes Passions, comme les Miracles des saints ne sont pas des spectacles profanes. Ils n'obéissent pas aux impératifs modernes de la distanciation. Ils ont pour but de donner à voir*

aux spectateurs les grands événements de la vie du Christ et des saints qui ont apporté aux croyants l'espérance du salut. Les textes s'appuient souvent sur des auteurs savants : l'auteur du Mystère de la Passion *d'Arnoul Gréban dit avoir utilisé la* Somme théologique *de Thomas d'Aquin.*

L'historien est traditionnellement porté à s'en tenir à la teneur des discours. Ici encore le colloque a ouvert des pistes à explorer. Deux handicaps majeurs de l'étude sur la Parole ont en effet été soulignés. On ignore dans l'immense majorité des cas dans quelle langue s'exprimaient les prédicateurs : quelle langue parlait saint Bernard quand il est allé dans le Midi ? On ne le sait pas plus qu'on ne connaît le contenu des sermons des nombreux ermites itinérants. Ils n'ont pas toujours été reportés. Si l'on veut comprendre quelque chose à ce type de communication, il faut donc utiliser toutes les informations indirectes. Que l'on se place du côté des passeurs de la Parole ou du côté des fidèles, qu'ils la reçoivent ou s'adressent directement aux puissances surnaturelles, il faut relever toutes les indications possibles sur les corps parlant, bougeant, chantant, sur les expressions des visages et des voix, sur les réactions affectives que pouvaient provoquer chez l'auditeur les timbres, les inflexions de la voix, les regards, tout ce qui pouvait partiellement pallier l'incompréhension résultant de l'utilisation d'une langue inconnue ou même la difficulté intellectuelle à comprendre un sermon. Dans ce domaine aussi toutefois, gardons-nous d'oublier que devant les mêmes manifestations les réactions, souvent très vives, sont rarement unanimes, que ce soit chez les hommes d'Église ou dans le peuple ; les clivages traversent tous les milieux intellectuels et sociaux. Les équations personnelles sont plus fortes qu'on ne pourrait le penser. On le vérifie dans les hagiographies. Le livre de Margerie Kempe[12] le montre bien : cette laïque exaltée du XIVe siècle qui trouble les offices par ses pleurs incoercibles et qui s'habille en blanc à la demande du Christ est vénérée par certains, traitée de sorcière et d'hérétique par d'autres ; elle a failli être brûlée. L'impact de la Parole sacrée sur les individus, son assimilation dans les esprits, est une des choses les plus difficiles à connaître.

Dans le troupeau des récepteurs de la Parole sacrée, les laïcs écoutent et la reçoivent, expliquée par les spécialistes de la transmission. Poser la question de sa réception exigerait d'abord que soient connues les étapes de l'initiation religieuse, à l'époque et dans le temps de chaque vie individuelle, du baptême à l'extrême-onction. La mère a-t-elle appris ses prières à son enfant ? Depuis qu'il a l'âge de raison, il a dû aller à la messe le dimanche, se confesser et communier une fois par an, revevoir la confirmation ; arrivé à l'âge adulte, il a pu entendre des sermons, suivre des processions, se rendre sur le tombeau d'un saint, voire bénéficier d'un miracle qui vient parfois suppléer au pouvoir de conviction des mots et « forcer la foi », comme le dit V. Fasseur. Comment définir celui-ci sinon comme un coup de circuit, une intervention de la transcendance répondant aussitôt à la prière ou illuminant le sceptique ? Dans nos tentatives prosopographiques, combien de fois avons-nous la possibilité de tels sondages ? D'où l'intérêt exceptionnel de l'enquête menée par J. Paul.

Les inquisiteurs interrogeant les hérétiques voulaient connaître la portée de la parole hérétique sur les croyants, le niveau de réception et son degré d'intériorisation dans les âmes. En d'autres termes, ils faisaient ce que nous faisons aujourd'hui avec d'autres motivations, en curieux du contenu doctrinal des sermons des bonshommes, de leur fréquence, mais aussi de leurs rites. Il s'agissait donc pour eux d'une réflexion au second degré sur la parole hérétique. Et pour nous au troisième degré, au terme de trois étapes : les Parfaits ont parlé aux croyants ; les croyants ont parlé aux inquisiteurs ; les inquisiteurs nous parlent au travers des témoignages qu'ils ont recueillis. La parole des Parfaits, sacrée pour les hérétiques, est médiatisée deux fois et nous l'interprétons. Dans le dossier étudié 500 personnes sont interrogées en 1245-1246, toutes l'ayant été déjà douze ans avant. Certes l'observation doit tenir compte en permanence de plusieurs facteurs hétérogènes. D'abord la parole des hérétiques interrogés n'est pas totalement libre : il faut faire sa part au mensonge dans les déclarations faites à l'autorité, à la rétention de la parole compromettante ;

sa part aussi à l'oubli, à la diversité des tempéraments individuels... Toutes ces précautions prises, cette enquête nous permet d'avoir un tableau surprenant d'une communauté donnée et homogène à un moment donné, de la nature et de la profondeur de ses croyances. On apprend que moins d'un sympathisant cathare sur trois semble connaître les éléments principaux du système prêché par les bons-hommes. On repère ainsi que les canaux les plus efficaces pour convaincre et resserrer l'unité de foi sont beaucoup moins les sermons que le rite du meliorامentum *que 98 % des gens interrogés déclarent avoir pratiqué. On mesure donc la distance considérable entre un savoir acquis et un rite, le premier passif, le second actif. En tout cas, les résultats incitent à la prudence l'historien s'interrogeant sur les croyances et les pratiques religieuses des chrétiens ordinaires.*

Il nous est presque toujours impossible de mesurer la réception du message chrétien mis à part quelques cas exceptionnels. On sait tous que Jeanne d'Arc semble l'avoir remarquablement assimilé. Mais qu'en est-il de l'immense majorité des fidèles qui sont censés écouter les sermons et réciter leurs prières ? Quelle part continuent-ils de réserver à ce que l'Église appelle des superstitions ? Toujours naïvement à la recherche d'une vision à la fois globalisante et fixiste d'une société donnée il faut se garder de supposer chez les hommes du passé une cohérence intellectuelle, une maîtrise que seule sans doute dans le monde chrétien possédait une élite. Mais était-elle elle-même impertubablement constante ? Salutaire mise en garde contre la confusion entre l'individuel et le collectif, le conceptuel et l'affectif, le contenu du discours et la personne de celui qui le tient. Il ne faut jamais oublier les fluctuations entre individus et aussi à l'intérieur de chaque individu : il a dû toujours et partout exister des croyants épisodiques, versatiles et des croyants constants même à la vie à la mort. Si l'on pouvait étendre ce type d'enquête, il permettrait peut-être de distinguer entre les croyances en quelque sorte innées, transmises par les parents et non remises en cause, reçues de façon passive, et celles que les hasards de la vie, des rencontres, ou des exigences particulières ont fait découvrir par soi-même et auxquelles

on adhère volontairement aux risques de briser les cadres, familial ou social. Mais prenons garde au fait que jusqu'ici on a raisonné de façon partiale.

On a posé comme allant de soi que les responsables de l'éducation religieuse maîtrisaient à la fois le corpus *de la Parole autorisée et étaient seuls capables de l'expliquer et de la transmettre. En face d'eux il y avait très souvent déficience dans le maniement et la compréhension du langage. Des deux côtés, s'il y avait différence de langues entre l'émetteur et le récepteur, incapacité des laïcs à comprendre et/ou à s'exprimer, il pouvait être suppléé au langage parlé ou écrit par d'autres canaux : des deux côtés on pouvait recourir à l'expression corporelle, à l'image, à la musique, au théâtre, donc à des moyens de transmission étrangers au langage étroitement défini qui serait vocal ou graphique. Bref, on supposait un contrat de confiance dans le langage. Or il existe une autre catégorie qui en pose l'impuissance : celle des mystiques qui se multiplient aux derniers siècles de la période et particulièrement chez les femmes.*

Dans les trois monothéismes, la conception du mystique est la même : parler de Dieu ou parler à Dieu est impossible parce qu'il y a faillite de la parole humaine dans son essence. Le logos *étant à la fois le langage et la raison, la raison humaine est incapable de concevoir le divin et d'exprimer la grâce d'états de conscience spécifiques : elle ne peut rendre compte de la rencontre entre Dieu et le croyant. On est dans le domaine de l'indicible. Dans l'Occident chrétien du Moyen Âge comme dans le monde juif, il y a constat d'un hiatus infranchissable entre les Mystères, la Parole sacrée d'une part et la pensée rationnelle de l'autre, qu'elle soit représentée par Maïmonide chez les juifs d'Espagne ou les aristotéliciens ailleurs. Dans une réflexion sur la Parole sacrée, la mystique pose donc de nombreux problèmes que l'on se situe dans la perspective de la Parole de Dieu ou celle de la parole du saint quand il s'adresse à Dieu. La ferveur de la prière, les joies accordées par le ciel, l'union avec la divinité ne peuvent se dire que sur un autre mode, uniquement métaphorique. Tout texte mystique, fût-il en latin, langue universelle, ou en langue vulgaire, pose le même type de problèmes. La*

double lecture qui nous est proposée par G. Hasenohr et M. Pagan d'un texte mystique en occitan permet de repérer les différences d'une langue à l'autre dans les images retenues pour rendre compte des expériences intimes. Saluons chez M. Pagan l'effort pour dépasser une lecture freudienne de l'effusion amoureuse caractéristique des mystiques. On lit trop souvent ces documents, en particulier si l'on se situe dans la perspective d'une histoire du gender, comme la transcription directe des frustrations et des aspirations de la sensualité féminine. L'approche lacanienne qui invite à envisager ces jouissances comme se situant « au-delà du phallus » paraît beaucoup moins hasardeuse.

Dieu étant censé s'adresser directement aux mystiques on comprend qu'en chrétienté, où l'autorité ecclésiastique est centralisée et très forte, elle surveille en permanence l'orthodoxie du message, voire la conteste comme ce fut le cas pour Marguerite Porette ou même pour le dominicain Eckhart. Dans la quasi-totalité des cas, la mystique ne raconte pas directement ses expériences et l'hagiographe, son porte-parole, signale parfois que les propos entendus sont en contradiction avec l'Écriture. Pour ne parler que d'elle, le précieux dossier rassemblé récemment sur Angèle de Foligno le montre bien[13]. Ici est présenté par D. Iancu-Agou le dossier de la mystique dans la tradition juive de la Kabbale. On peut se demander si la théurgie attribuée à la forme des caractères hébraïques ne trouverait pas une correspondance, à la fin du Moyen Âge, dans le succès du trigramme chrétien JHS dont la vue aurait, selon certains, autant de vertu que tout un sermon. V. Debiais parle avec bonheur de la « densité sémantique de la lettre ». Je voudrais pour finir m'interroger sur deux concepts fondamentaux dans toute réflexion sur le sacré et la Parole. D'abord celui de sacramentum qui a donné naissance à la fois au sacrement et au serment, ensuite celui d'hérésie.

Administrer un sacrement, c'est pour le prêtre occuper la place du Christ et en son nom opérer une action miraculeuse sur le fidèle. Prêter serment, c'est engager solennellement sa parole. Les prêtres ont reçu, par transmission des charismes depuis Jésus, le pouvoir performatif des paroles sacramentelles, le sacrement ayant pour but

de produire ou augmenter la grâce dans les âmes. Tertullien († v. 225) définissait le sacrement comme « le geste qu'une parole accompagne ». Il faudra un bon millénaire pour que Rome précise tout cela mais les contestations ne cessent pas et elles explosent de nouveau au XVIe siècle. Il a fallu des siècles, de nombreux traités, beaucoup de débats et d'excommunications pour que soit définie l'essence de plusieurs sacrements et d'abord de l'eucharistie, pour que le mariage devienne un sacrement à part entière ou que le sacre royal ne le soit plus ; les critiques sur le baptême des enfants ressurgissent elles aussi à la Réforme. Il n'est pas possible de se demander ici ni si, aux yeux de Dieu, le sacrement est inefficace en dehors de l'utilisation par le prêtre de ce pouvoir performatif délégué qui transforme la parole en acte, ni si le pouvoir performatif de la Parole sacrée est suffisant dans tous les cas de figures, quel que soit en particulier le célébrant, pour qu'il y ait transfert effectif de la grâce. Les sacrements nous font entrer dans une zone particulièrement délicate de l'interprétation des paroles du Christ et du pouvoir sacerdotal. Je me contente de rappeler que jusqu'en 1563 (le fameux décret Tametsi*) le mariage était valide aux yeux de Dieu même « clandestin », donc contracté sans passer par l'église, puisque ce qui le fondait était, depuis le XIIe siècle, le libre engagement, face à Dieu, des époux l'un envers l'autre. Depuis 1563, le mariage n'est valide qu'après l'intervention du prêtre. Au total, la contestation hérétique, toutes régions confondues, a souvent remis en question à la fois l'impératif canonique d'un corps de prêtres aux mains consacrées et le bien-fondé des sept sacrements dont la liste n'est arrêtée que depuis 1215. Une réflexion plus approfondie serait sans doute nécessaire sur l'évolution des conceptions que l'Église s'est faite en deux mille ans des conditions indispensables de la performativité de la parole sacramentelle, donc de la validité des sacrements, en particulier quand il y a discordance flagrante entre le* verbum *proféré au nom du Christ, les intentions profondes non seulement de celui qui les prononce mais aussi de celui qui reçoit le sacrement ; quand il y a discordance entre la personne du prêtre et la majesté divine qu'il est censé représenter et au nom de laquelle il peut*

transsubstantier le pain et le vin, comme le soulignaient les vaudois. Qu'en est-il de l'autre sacramentum, *quand il faut traduire par serment ?*

C. Leveleux se demande s'il est sacré par nature ou par fonction. Elle part d'une constatation bien connue. Le Christ interdit que l'on prête serment à tout bout de champ et les vaudois se sont appuyés sur ce texte pour refuser le serment. Ils ont perdu et l'on sait la place qu'il tient dans les sociétés médiévales. Le plus étonnant me paraît la conception que s'en font les juristes médiévaux des derniers siècles de la période. Alors que le serment est considéré par l'Église comme un acte religieux de la compétence du tribunal ecclésiastique[14]*, poser comme ils le font que le serment engage la personne qui l'a prêté même s'il a invoqué un faux dieu me paraît d'une extrême modernité. On croit pouvoir trouver ici, en ces temps de théocratie chrétienne, le maximum de concession concevable faite au droit naturel, à la reconnaissance de ce que C. Leveleux définit comme « horizon commun de croyance ». Horizon de croyance dont les références religieuses sont inconciliables avec la croyance chrétienne à laquelle elles s'opposent comme le Mal au Bien et l'erreur à la Vérité, et que les juristes reconnaissent pourtant comme le sacré fédérateur d'une culture étrangère et à ce titre respectable. On remarque que dans la définition actuelle du serment en droit français on retrouve les strates de l'évolution historique de la notion. Il est défini ainsi dans le* Dictionnaire Robert *: « affirmation ou promesse solennelle faite en invoquant un être ou un objet sacré, une valeur morale reconnue, comme gage de sa bonne foi ». Incontestablement, c'est la seconde partie de la définition qui l'emporte en pays laïque. Il n'y a plus référence à une transcendance, qu'il s'agisse d'un être sacré ou d'un fétiche*[15]*, mais seulement à une morale auto-normée, purement humaine, constitutive d'une société, la valeur morale invoquée aujourd'hui quand la justice exige du témoin qu'il prête serment étant la vérité. Sur ce terrain, relevons encore que la recherche sur la parole sacrée s'enrichirait sans doute si on rapprochait le serment de notions assez proches, en particulier dans le droit canonique : quel sens et quel poids relatif donner à la promesse et au vœu ? Suffirait-*

il de reprendre la distinction juridique faite à propos du serment qui peut être promissoire quand il engage l'avenir et assertoire quand il porte sur le passé ? Encore faudrait-il que la théologie et le droit parlent toujours le même langage...

L'enquête sur la parole sacrée pourrait enfin, me semble-t-il, être prolongée sur son versant sombre, celui de son dévoiement. Avant d'en venir à l'hérésie comme vice majeur de la pensée et de la parole, il faut la replacer dans une catégorie plus large, celle de la mauvaise parole, des « péchés de la langue »[16] si présents dans la Bible, qu'ils soient commis entre les hommes ou tournés contre Dieu. Elle met en garde dans les deux cas : la parole de l'homme peut être source de vie ou de mort et on reconnaît l'homme à ses propos (Ex 20, 7 ; Pv 31, 26 ; 18, 20 ; Sir 20, 5-8, etc.). Après avoir créé toutes les créatures par le pouvoir de la Parole, Dieu a associé l'homme à la création puisqu'il lui a demandé de donner un nom à « tous les animaux des champs et tous les oiseaux des cieux » (Gn 2, 19-20) mais il ne lui a pas donné un pouvoir performatif. Il lui a formellement interdit l'emploi magique de la parole (Lv 20, 6) : il est interdit de « s'adresser à ceux qui évoquent les esprits ou à des devins pour se prostituer avec eux ». On peut penser que c'est dans cet esprit qu'il faut lire cet exemplum bien connu. Un époux, excédé par sa femme, lui dit : « Va au diable ! » Aussitôt le diable se saisit d'elle. Mais en dehors même du recours direct au démon, au sorcier ou au devin, les frontières entre la prière et la magie sont-elles si nettes ? Elles semblent bien difficiles à baliser. Comment définir précisément l'incantation, que penser de l'emploi de formules utilisées sans les comprendre ? Qu'est-ce qui relève de ce que D. Iancu-Agou appelle la théurgie et de ce qui est de la magie ? Les notions et les distinctions restent aujourd'hui trop imprécises.

On sait que le démon Titivillus avait pour tâche de recueillir dans un grand sac qu'il rapportait aux enfers les paroles tronquées des moines qui bâclaient les offices ou s'endormaient. On suppose qu'il recueillait également les prières faites « de bouche et non de cœur ». Il faudrait aussi observer à partir de la Bible comment se définissent les antonymes de la parole sacrée : le sacrilège, le blasphème, la

violation du serment. « Tout péché et blasphème sera remis aux hommes mais le blasphème contre l'Esprit ne sera pas remis » (Mt 12, 31). Que couvre précisément ce blasphème inexpiable ? Dans ce Midi contaminé par le catharisme, il convient peut-être surtout de suivre ce qu'a recouvert le concept d'hérésie au fil des siècles dans l'esprit des hommes d'Église. La question de la responsabilité de la différence des langues dans le développement du catharisme a été posée par plusieurs auteurs. Mais on sait aussi que la connaissance du latin n'a pas empêché les clercs de s'écarter de la doctrine officielle. Ni les chanoines d'Orléans au XIe siècle, ni Abélard au XIIe siècle, ni David de Dinant au début du XIIIe siècle, pour ne citer qu'eux, n'ignoraient la Parole sacrée ni l'élaboration officielle de la doctrine. Comment les Mendiants du XIIIe siècle prêchant en Languedoc pouvaient-ils expliquer la multiplication des hérésies depuis les XIe-XIIe siècles ? Il me paraît utile de rappeler simplement que le concept grec d'hérésie n'a pris un sens péjoratif qu'avec le christianisme et très progressivement. Il n'est utilisé que quatre fois dans la Vulgate. Il désigne le parti des Sadducéens qui ont fait jeter les Apôtres en prison d'où l'Ange du Seigneur les a délivrés (5, 17-21) ; le parti des Pharisiens devenus croyants[17] (15, 5). La troisième occurrence se trouve dans le discours de Paul devant le gouverneur romain et ici ce sont les Pharisiens qui désignent les chrétiens comme constituant une hérésie[18], or Paul se dit lui-même « pharisien et fils de pharisien » (24, 14 et 23, 6). Dans les épîtres, l'Apôtre parle une seule fois d'hérésie pour constater qu'il y a entre ses correspondants ce qu'il appelle des divisions (1 Cor 11, 19) mais loin de le déplorer, il s'en réjouit : « Il faut qu'il y ait des hérésies parmi vous »[19]. Pourquoi cette obligation absolue très inattendue tant elle contraste avec l'idéal de la communauté chrétienne des Actes, 4, 32 : « un seul cœur et une seule âme » ? Il s'en explique : « pour permettre aux hommes de vertu éprouvée de se manifester parmi vous »[20]. Qu'entendre par vertu éprouvée ? Uniquement les perfections morales ? Il semble bien qu'il s'agisse plutôt d'une autre sorte de charisme, comme ceux que l'Esprit a donnés à Paul lui-même (I Cor 12, 8), différents du don de prophétie ou de glossolalie. Il s'agirait plutôt de ce don surnaturel qui

dicte ce que saint Paul appelle « les paroles de sagesse », « les paroles de science »[21], autrement dit le don d'exprimer les vérités divines, la vie de Dieu en nous, « l'enseignement parfait » (He 6, 1). On peut trouver ici une conception optimiste des choses, comme un ralliement confiant au mouvement dialectique qui fait progresser la connaissance de Dieu, comme si dans une certaine mesure la vérité était toujours un peu fille du temps. On mesure l'évolution quand, un millénaire plus tard, on place en vis-à-vis la nouvelle définition de l'hérésie imposée en 1184 au concile de Vérone. Si elle est lèse-majesté divine qui ne mérite que la mort, l'hérésie constitue le sacrilège majeur, négation intolérable de la Vérité toujours plus strictement définie par l'Église. Il faudrait donc admettre que l'aurait plutôt emporté la tradition totalitaire de la courte lettre de Jude, frère de Jacques, qui liait d'emblée hérésie et blasphème. Véritable réquisitoire contre les faux docteurs, ceux qui, justement, créent des divisions, entachés de tous les vices et qui n'ont pas reçu l'Esprit. Jude exhortait déjà « les appelés, aimés de Dieu le Père et gardés pour Jésus-Christ », à « combattre pour la foi transmise aux saints une fois pour toutes ».

Paulette L'HERMITE-LECLERCQ

Notes

[1] *Cahiers de Fanjeaux* n° 46, 2011. Je renvoie une fois pour toutes à la conclusion de D. Iogna-Prat, p. 543-561. – **[2]** Brepols, Paris-Turnhout, 1992. – **[3]** À ce propos, ne peut-on s'étonner que, dans la Vulgate, les deux lettres extrêmes de l'alphabet grec n'aient pas été remplacées par les lettres latines correspondantes ? L'alpha et l'oméga reviennent trois fois dans le texte de l'Apocalypse : 1, 8 ; 21, 6 ; 22, 13. – **[4]** *Dictionnaire des Lettres françaises. Le Moyen Âge*, nv. éd. G. Hasenohr et M. Zink, Paris, 1992, p. 174-198. – **[5]** Jacques de Voragine, *La légende dorée*, Garnier-Flammarion, Paris, 1967 ; plusieurs exemples dans la vie de s. Dominique, t. 2, p. 45-63. – **[6]** *Ibid.*, t. 2, p. 46-47. – **[7]** *Ibid.*, p. 54. – **[8]** *Prier au Moyen Âge*, dir. N. Bériou et J. Longère, Brepols, Turnhout, 198, p. 108-109. – **[9]** *La légende dorée*, t. 2, p. 119. – **[10]** Cf. R. Foreville, *Le livre de*

saint Gilbert de Sempringham, 1943. – **[11]** *Vie de Christina de Markyate*, éd., trad. et commentaire A.-M. Legras et P. L'Hermite-Leclercq, CNRS éd., 2007, t. 1, p. 84 : pour détourner leur fille de son vœu de virginité ses parents « la forçaient à les accompagner à des festins où [...] cithares et lyres accompagnaient de leurs mélodies les modulations charmeuses des chanteurs » . – **[12]** S. B. Meech, H. E. Allen, *The book of Margery Kempe*, p. 105-108. – **[13]** *Angèle de Foligno. Le dossier*, éd. G. Barone et J. Dalarun (Collection de l'École française de Rome -255). – **[14]** Olivier-Martin, *Histoire du droit français*, Montchrestien, 1951, n° 139. – **[15]** Renan définissait le fétichisme comme « l'adoration d'un objet matériel auquel on attribue des pouvoirs surnaturels ». – **[16]** C. Casagrande et S. Vecchio, *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, trad. Ph. Baillet, Paris, Cerf, 1991. – **[17]** *Quidam de heresi Phariseorum qui crediderant*... – **[18]** *Secundum sectam quam (s.e Pharisei) dicunt heresis*. – **[19]** *Oportet hereses esse*. – **[20]** *Qui probati sunt manifesti*... – **[21]** *Alii per Spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eundem Spiritum*...

INDEX
DES NOMS DE PERSONNES ET DE LIEUX

dressé par D. CARRAZ avec la collaboration de A. DUBREIL-ARCIN, M. FOURNIÉ et D. LE BLÉVEC

Les noms de personnes sont en PETITES CAPITALES, les noms de lieux en *italiques*.
Principales abréviations :

a. = abbé – abb. = abbaye, abbatiale – arch. = archevêque – archid. = archidiacre – card. = cardinal – cath. = cathédrale – chan. = chanoine – chap. = chapitre – coll. = collégiale – couv. = couvent – dioc. = diocèse – égl. = église – ép. = épous(e) – év. = évêque – hab. = habitant(e) – OM = Ordre des Mineurs – OP = Ordre des Prêcheurs – OSB = Ordre des Bénédictins – pr. = prieuré – prov. = provincial – prov. ecc. = province ecclésiastique – St = saint(e), sant, santa – sgr. = seigneur – v. = voir.

LISTE DES COLLABORATEURS

BAILLET (Christophe) : baillet.christophe@orange.fr
BANNIARD (Michel) : michel.banniard@wanadoo.fr
CHAVE-MAHIR (Florence) : flochavemahir@gmail.com
CLÉMENT (Gisèle) : giseleclementdumas@gmail.com
DEBIAIS (Vincent) : vincent.debiais@univ-poitiers.fr
DELMAS (Sophie) : delmasophie@gmail.com
FASSEUR (Valérie) : valeriefasseur@orange.fr
GIRAUD (Cédric) : cedricgiraud@gmail.com
HASENOHR (Geneviève) : genevieve.hasenohr@free.fr
HENRIET (Patrick) : henriet111@orange.fr
IANCU-AGOU (Danièle) : daniele.iancu@vjf.cnrs.fr
LEMAITRE (Jean-Loup) : Jean-Loup.Lemaitre@ephe.sorbonne.fr
LEVELEUX-TEIXEIRA (Corinne) : Cleveleux@yahoo.com
L'HERMITE-LECLERCQ (Paulette) : lhermitep@free.fr
LOBRICHON (Guy) : guy.lobrichon@numericable.fr
MORARD (Martin) : martinmorard@gmail.com
PAGAN (Martine) : martine.pagan@afbologna.it
PASSERAT (Georges) : jordi.passerat@wanadoo.fr
PAUL (Jacques) : 30, rue de la République, 83170 Brignoles
VOYER (Cécile) : c.voyer@wanadoo.fr

RÉSUMÉS DES CONTRIBUTIONS
ABSTRACTS

DEBIAIS (Vincent), *Au-delà de l'efficacité. Figurer les paroles de Dieu et du Christ dans les images monumentales romanes.*

Cette étude fait l'inventaire des dispositifs épigraphiques employés au Moyen Âge pour figurer les paroles prononcées par Dieu et par le Christ dans les images monumentales romanes. Ces inscriptions peintes ou sculptées sont très nombreuses, comme elles le sont pour l'ensemble des images médiévales, quel que soit leur thème. Elles transcrivent les paroles prononcées par le ou les personnage(s). Dans le cadre d'une réflexion sur la parole sacrée, cet article s'attache principalement aux implications théologiques et iconographiques de la représentation simultanée du Verbe par l'écrit et l'image.

DEBIAIS (Vincent), *Beyond efficacy. Representing the words of God and Christ on monumental Romanesque images.*

This study lists epigraphic devices used to represent the words pronounced by God and Christ in monumental Romanesque images. These inscriptions, both painted and carved, are very numerous, as they are for the totality of medieval images, irrespective of theme. They transcribe the words uttered by one or both of the personages. Within the frame of reflection on the sacred word, this paper focuses on the theological and iconographic implications of the simultaneous written and pictorial representations of the Word.

LOBRICHON (Guy), *La parole des réformateurs du Midi : l'apport des bibles méridionales (Aquitaine, Languedoc, Provence, XIe-XIIe siècles).*

Cet article étudie les bibles comme moyen d'une matérialisation de la parole de Dieu. Il se concentre sur une dizaine de manuscrits issus des *scriptoria* méridionaux entre 1050 et 1150. Les particularités méridionales sont bien réelles (ainsi l'insertion de textes étrangers à la Bible, ou encore la présentation du *Cantique des cantiques* comme un drame dialogué). En

conclusion, dans une perspective que l'on peut qualifier d'évangélique, il convient de souligner l'importance accordée à la « parole nue » de la Bible.

LOBRICHON (Guy), *The word of reformers in the Midi : the contribution of the southern French Bibles (Aquitaine, Languedoc, Provence, XIth-XIIth centuries).*

This paper looks at Biblical manuscripts understood as a manifestation of the word of God. It concentrates on some ten manuscripts created in *scriptoria* in the South between 1050 and 1150. The distinctive southern features are very real (such as the insertion in the Bible of extraneous texts, or the presentation of the Song of Songs as a dramatic dialogue). In conclusion, from a perspective that may be termed « evangelical », one can underline the importance ascribed to the « unadorned word » of the Bible.

HENRIET (Patrick), Audi Israel. *Le parchemin de consécration et la parole de Dieu dans l'autel (Catalogne et Languedoc, XIe-XIIIe siècle).*

Depuis la fin du XIXe siècle, une cinquantaine de parchemins de consécration ont été trouvés dans des autels situés dans le Languedoc, en Catalogne, en Navarre et en Aragon. Cette pratique, bien attestée dans quelques manuscrits liturgiques, semble avoir été originellement propre à la province ecclésiastique de Narbonne. Ces parchemins portaient invariablement les dix commandements, le début des quatre évangiles et diverses informations relatives à la consécration. Ils permettaient de faire de l'autel (*ara*) l'héritier de l'arche d'alliance (*arca*), selon un schéma typologique. La parole du Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament était ainsi contenue pour l'éternité dans l'autel.

HENRIET (Patrick), Audi Israel. *The consecration scroll and the word of God within the altar (Catalonia and Languedoc, XIth-XIIIth centuries).*

Since the end of the XIXth century, almost fifty consecration scrolls have been discovered in altars in Languedoc, Catalonia, Navarre and Aragon. This practice, well attested in liturgical manuscripts, seems to have originated in the ecclesiastical province of Narbonne. These scrolls always included the ten commandments, the beginning of the four Gospels and some additional information about the consecration. They enabled the altar (*ara*) to become the successor to Ark of the Covenant (*arca*), following a typological schema. The word of God, from both the Old and the New Testaments, was thus forever contained inside the altar.

BAILLET (Christophe), *Prier devant les reliques des saints d'après les textes hagiographiques du Midi aquitain et gascon (XIe - XIIIe siècle).*

L'Église médiévale rejette toute idée de huis clos entre le profane et le divin : l'accès au Christ, dispensateur du miracle et arbitre du salut, se réalise au sein d'un espace de médiation, le sacré, qui distingue les églises des saints comme autant de « portes du Ciel » en vertu de la mémoire d'un « ami de Dieu ». L'hagiographie médiévale, qui consigne les paroles et *gesta* des saints et fait l'article de la *virtus* de leurs reliques – leur capacité à capter le miracle –, permet d'observer les représentations cléricales des formes que prend la prière élevée au Christ par l'intercession d'un saint. La Gascogne des XIe-XIIIe siècle offre, de ce point de vue, un observatoire privilégié en raison de la vigueur de ses ateliers hagiographiques, et de son inclusion dans les réseaux des grands centres pèlerins circonvoisins, tels Rocamadour ou Compostelle. L'hagiographie, dont la première fonction est de servir aux lectures du chœur lors de la fête du saint, insiste naturellement sur les spécificités de la prière cléricale : la *lectio* donne voix et corps à un livre-reliquaire des paroles et *gesta* du saint, afin d'actualiser de manière cyclique leur utilité au monde. La vocation cléricale de la prière perpétuelle est ainsi fortement valorisée. Elle repose sur un puissant lien de réciprocité qui unit le saint à sa *familia* spirituelle : pour le moine ou le chanoine, l'oraison communautaire ou personnelle relève de la *pietas* et du *servitium* dus à un saint qui, en retour, ne ménage ni son compagnonnage (*comitas*) ni les *beneficia* qu'il sait obtenir du Christ. Pour le laïc en revanche, la norme de la prière exige une dissymétrie marquée des rapports (*obedientia et humilitas*), dans la mesure où l'accès au saint nécessite une déférence ostentatoire envers le sacré. La parole laïque compte donc moins que l'ensemble des codes corporels et matériels auquel doit se conformer la démarche d'impétration (le pèlerinage, la sincérité des larmes et des soupirs, l'écoute de l'office et de la pastorale, l'incubation auprès des reliques, l'offrande, le cens versé au saint, le pacte scellé à l'autel). Seule la prière laïque d'invocation, par laquelle le fidèle s'approprie, dans l'espace profane, la relique du *nomen sancti*, fait l'objet d'un traitement hagiographique spécifique. L'*invocatio* permet en effet aux églises d'étendre l'aire d'efficacité de leurs reliques. Elle propage surtout l'idée que l'ubiquité d'action des saints peut contribuer à mettre en prière l'ensemble du corps social, afin qu'il se guérisse, de l'intérieur, de toutes les « déviances » qui compromettent l'idéal d'une société rassemblée en Église (hérésies, guerres privées, insubordination de la *militia*, émancipations paysannes et bourgeoises).

BAILLET (Christophe), *Praying before relics of saints, according to hagiographic texts from Aquitaine and Gascony (XIth XIIIth centuries).*

The medieval Church excluded any idea of a direct link between the profane and the divine. Access to Christ, the dispenser of miracles and judge of salvation, takes place within a mediation space – the holy – which distinguishes the churches of the saints as being the « gates of Heaven » for those who are « friends of God ». Medieval hagiography, which records the words and deeds of the saints and praises the virtues of their relics (their ability to achieve miracles), makes it possible to observe the representations by clerics of the ways, through the intercessions of saints, by which prayers are submitted to Christ. Gascony of the 11th-13th centuries offers, from this point of view, a privileged observatory as a result of the strength of its hagiographical *scriptoria*, and of its inclusion in the networks of the great pilgrimage centres in the vicinity such as Rocamadour and Compostella. Hagiography, of which main function is its use for choir readings on the saint's day, underlines the specific nature of clerical prayer: the *lectio* gives voice and body to a reliquary book of the words and deeds of the saint, in order to reveal his usefulness in the world. The clerical vocation of perpetual prayer is thus strongly developed. It relies upon powerful reciprocal ties which link the saint with his spiritual family. For the monk or canon, communal or personal prayer is exalted by the piety and obedience due to a saint who, in return, spares neither his companionship (*comitas*) nor the *beneficia* that he can obtain from Christ. For the lay person, on the other hand, the rule of prayer demands a marked dissymmetry in the relationship (*obedientia* and *humilitas*); praying to the saint requires ostentatious respect for the sacred. The word of the lay person thus counts for less than the totality of the corporeal and material conventions to which the application must conform (pilgrimage, sincerity of tears and sighs, listening to the office and pastoral manifestations, meditating broodingly in proximity to relics, offerings, payments to the saint, pacts sealed on the altar). Only the lay prayer of invocation, by which the faithful, in profane space, makes the relic of the *nomen sancti* their own, is the object of specific hagiographical treatment. L'*invocatio* indeed enables the churches to extend the range of effectiveness of their relics. It propagates above all the idea that the ubiquitousness of the actions of the saints can contribute to turning the whole of society to prayer, in order to heal itself from within of all the deviations which compromise the ideal of a society drawn together in one Church (heresies,

private wars, insubordination of the *militia*, emancipation of both peasants and town dwellers).

CLÉMENT (Gisèle), *L'alliance de la prière et de la musique : le motet* Pantheon/Apollinis/[Quadruplum]/Zodiacum/In omnem terram *de B. de Clugni (milieu XIVe siècle).*

Dans ce motet composé vers le milieu du XIVe siècle dans le contexte de la chapelle pontificale d'Avignon, B. de Clugni élabore une réflexion sur le chant, la prière et la musique. Revendiquant l'*Ars Nova* à travers la nature même de cette pièce, il légitime la pratique de cette polyphonie savante et raffinée face au plain-chant, en s'appuyant sur la tradition pythagorico-platonicienne et biblique telle qu'elle a été reformulée par Boèce. Celle-ci définit à la fois le chant comme mode normal d'expression de la prière, et la science musicale ou « harmonie » (*ars musicae*) comme voie d'accès à la connaissance divine. Ainsi, comme le montre l'analyse poétique et musicale du motet, se met en place un mouvement cyclique où l'harmonie, tirant son origine de Dieu et s'exprimant en termes musicaux et numériques, doit revenir à Dieu grâce à la louange chantée par les musiciens. Ce faisant, B. de Clugni valorise les fondateurs de l'*Ars Nova*, contemporains de Clément VI, et identifie l'ensemble des musiciens – théoriciens, compositeurs, chantres – en tant que corporation (groupe socioprofessionnel) dont la fonction est l'expression de la prière.

CLÉMENT (Gisèle), *The alliance of prayer and music : the motet* Pantheon/Apollinis/[Quadruplum]/Zodiacum/In omnem terram *composed by B. de Clugni (mid. XIVth century).*

In this motet composed in the mid. 1350s in the context of the Avignon pontifical chapel, B. de Clugni elaborates his thinking on chant, prayer and music. Using the *ars nova* style pervades this entire piece, he legitimises the practice of this academic and refined polyphony, as opposed to plain chant, by drawing both on the Bible and on the Pythagorean and Platonic tradition as reformulated by Boethius. At the same time, chant is seen as the normal way of expressing prayer, and the *ars musicae* is the path to divine knowledge. Thus, as poetical and musical analysis of this motet will show, it puts in place a cyclical movement where harmony (which emanates from God, and expresses itself through music and numbers) leads back to God, thanks to the praises sung by the musicians. By doing so, B. de Clugni upholds the founders of the *ars nova*, contemporaries of Clement VI, and

identifies the whole group of musicians, theorists, composers or singers, as a well defined socio-professional group whose function is the expression of prayer.

LEVELEUX-TEIXEIRA (Corinne), *Le serment, une parole sacrée ?*

Malgré la prohibition de principe dont elle fait l'objet dans le Nouveau Testament, la pratique du serment est omniprésente dans l'Inquisition. Cette situation peut, à première vue, sembler paradoxale. Pourquoi en effet prendre le risque d'asseoir la défense de l'orthodoxie sur une pratique moralement contestable et religieusement contestée ? L'analyse canonique de la parole jurée fournit une réponse partielle à cette interrogation. Elle permet de montrer que, malgré (ou grâce à) un contenu juridique peu consistant, le serment, comme parole sacrée, remplit une double et éminente fonction. Grâce à la force qui s'attache à la profération du nom de Dieu, il favorise d'abord le rétablissement de la vérité dans la foi et dans les discours des fidèles, loin des errances dogmatiques. En outre, parce qu'il mobilise aussi une *fides* qui unit les hommes entre eux, il contribue à la restauration des liens sociaux de confiance mutuelle qui avaient été brisés par la crise hérétique.

LEVELEUX-TEIXEIRA (Corinne), *Is oath sacred speech ?*

Despite its prohibition in principle by the New Testament, the use of oaths is present everywhere in the Inquisition. At first sight, this may seem paradoxical. Why, indeed, should the church take the risk of defending orthodoxy by means of a practice which is morally dubious and religiously challenged ? The canonical analysis of swearing oaths provides a partial answer to this question. It shows that, despite (or thanks to) judicial inconsistency, oaths, as sacred words, have a dual and powerful function. Due to the strength that derives from the utterance of God's name, oaths facilitate the reassertion of truth in the faith and in the discourse of the faithful - far from dogmatic deviations into error. Moreover, because oaths also mobilise a *fides* that unites men, they contribute to the restoration of social ties of mutual trust, which had been broken by the crisis of heresy.

BANNIARD (Michel), *La langue des esclaves peut-elle parler de Dieu ? La langue occitane à la conquête de son acrolecte religieux.*

À partir du Xe siècle sur l'espace occitanophone se produisit rapidement un phénomène de construction langagière qui a conduit à la promotion de

la langue quotidienne, émergée du latin parlé, au rang d'acrolecte juridique (serments féodaux), puis d'acrolecte littéraire (le *trobar*) et enfin d'acrolecte religieux (la prédication et la théologie des chrétiens dissidents, les *boni homines*). C'est cette dernière conquête, centrée sur la maîtrise du langage sacré, qui déclencha la réaction dévastatrice des maîtres de la langue sacrée officielle, prompts à repousser dans les marges de la « vulgarité » et du « vernaculaire », donc de l'hérésie et de l'ignorance, cette ascension illégale, mais créatrice. Cette communication est l'occasion de réfléchir à l'obligation de neutralité par le choix d'un métalangage qui refuse de décalquer le vocabulaire hérité des clercs médiévaux.

BANNIARD (Michel), *Can the language of slaves speak of God ? The Occitan language dominating its religious acrolect.*

From the 10th century onwards, in Occitan speaking areas, a process of language construction developed rapidly. This led to the promotion of everyday language, which derived from spoken Latin, firstly to the level of the judicial acrolect (feudal oaths), then to that of the literary acrolect (the *trobar*) and finally to the level of the religious acrolect (preaching and theologising by dissident christians, the *boni homines*). This final gain, centred on mastery of a new holy language, unleashed the devastating reaction of the custodians of the official holy language. It accelerated the pushing of « common speech » and the « vernacular », towards the margins and therefore to heresy and ignorance. This ascendancy was outside the law but creative. This communication is an opportunity to remind us that we have an obligation of neutrality by choosing a metalanguage which fails to pass on the vocabulary inherited from medieval clerks.

CHAVE-MAHIR (Florence), Ordo vester et confusio nostra. *La parole dominicaine et le diable dans l'hagiographie.*

Les récits hagiographiques de saint Dominique et des premiers frères ainsi que celui de Pierre de Vérone comportent de nombreuses interventions diaboliques. Le diable ne se présente pas seulement comme un obstacle à la parole des frères dominicains, il est aussi à la fois un agent au service de la discipline au sein de l'ordre, un rival maître de la parole et un repoussoir servant à stigmatiser l'hérésie. Ce personnage aux interventions diverses met à l'épreuve les frères dont la vocation est de s'engager dans l'Inquisition. Ce « moment diabolique » opposé à la parole des dominicains ne pourrait-il pas être compris comme une étape avant le face à face avec les déviants ?

CHAVE-MAHIR (Florence), Ordo vester et confusio nostra. *The Dominican word and the devil in hagiography.*

Dominican hagiography from Dominic and the first brothers, including Peter the Martyr, includes numerous diabolical interventions. The Devil appears not only as an obstacle to the word of the Dominican brothers, he is also at the same time an agent of discipline within the order, a rival to the Word, and a driving force in the stigmatisation of heresy. This personage, who intervenes in various different ways, creates an ordeal for brothers whose vocation is to participate in the Inquisition. Could not this « diabolical moment », the opposite of the words of the Dominicans, be seen as a stage before coming face to face with the heretics ?

LEMAITRE (Jean-Loup), *Les lectures de l'office du chapitre, une lecture sacrée ?*

À partir de l'époque carolingienne se met en place en milieu monastique et canonial un office particulier dont les lectures ne sont pas tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament, l'office du chapitre, célébré à l'issue de l'heure de prime, au cours duquel se faisait la commémoration des saints et des défunts et dont pratiquement tous les éléments sont en place dans la seconde moitié du IX[e] siècle. La première partie de cet office comportait principalement la lecture du martyrologe, de celle des capitules de l'homélie sur l'Évangile lue au 3[e] nocturne des jours de fête et d'un chapitre de la règle des autres jours, enfin de la lecture du directoire et du nécrologe. On conserve vingt-trois livres du chapitre pour les églises de la France méridionale, dont douze pour les églises languedociennes. Les lectures du martyrologe et du nécrologe étaient faites généralement par un jeune clerc, ce qui explique un usage modéré des abréviations dans ces listes de nom. Les rares directives conservées précisent que les mentions d'offices ne doivent pas être lues et certains copistes matérialisent la chose dans leur présentation, comme à Béziers, mais aussi que les noms des défunts devaient être énoncés selon l'ordre hiérarchique. Saints et défunts évoqués dans l'office de prime peuvent l'être aussi au canon de la messe (*Memento etiam*) et cet office de prime fait partie de la liturgie quotidienne, sauf pour le *triduum* pascal. On peut, à ce titre, considérer que cette lecture des noms des saints et des défunts commémorés par l'Église est une parole sacrée.

LEMAITRE (Jean-Loup), *The readings of the chapter office, a sacred word ?*

From the Carolingian period onwards, there appeared within the monastic and cathedral churches a particular office – the chapter office –

whose readings were not taken from the Old or New Testaments. It was celebrated after the office of prime, and involved the commemoration of the saints and the dead. Nearly all of its elements are in place by the second half of the ninth century. The first part of this office included primarily the reading of the martyrology, the « capitula » of the homily on the Gospel read at the third nocturne on feast days, a chapter of the rule for the other days and, finally, a reading of the directory and the necrology. Twenty-two such chapter books have survived for the churches of southern France. Twelve of them are from of Languedoc. The reading of the martyrology and necrology was usually done by a young cleric, which explains the moderate use of abbreviations in the list of names. The rare surviving guidelines indicate that the mention of offices should not be read out, which some copyists, like that at Béziers, incorporated into their text, but also that the names of the dead should be read out in hierarchical order. Saints and the dead mentioned during the office of prime could also be remembered in the canon of the Mass (*Memento etiam*). The office of prime was part of the daily liturgy, except during the Easter *triduum*. For this reason, this reading of the names of the saints and the dead commemorated by the church may be considered holy writ.

DELMAS (Sophie), *La parole franciscaine autour de Louis de Toulouse*.

Les formes de la parole sacrée concernant la figure de Louis de Toulouse sont variées : aux sermons de Jacques de Viterbe, de Bertrand de la Tour et de François de Meyronnes s'ajoutent différents offices et légendes liturgiques. Certaines fonctions sont traditionnelles, puisqu'elles visent à un enseignement moral par l'exaltation des vertus, notamment dans les sermons, et à l'intercession, notamment dans les prières.

Cependant, la figure singulière de Louis de Toulouse a fait apparaître des fonctions plus spécifiques : ces prises de parole sont l'occasion d'exalter la dynastie angevine. L'exaltation des vertus de l'évêque, le contraste entre l'humilité du saint et son origine royale permettent également de passer sous silence la vertu de pauvreté et le choix de l'ordre franciscain, à un moment où la papauté entretenait des relations difficiles avec les Spirituels. Un texte fait cependant exception, la *Légende liturgique* : cette exception s'explique sans aucun doute par les choix personnels de son auteur.

Ces paroles sacrées permettent aussi de montrer l'impact de la parole sur les choix artistiques : en dépit de la *Légende liturgique*, la représentation la plus répandue dans l'art est celle de Louis évêque. Ce n'est donc

pas la parole franciscaine des Spirituels qui s'est imposée, mais la parole sacrée soutenue par les pouvoirs politiques.

DELMAS (Sophie), *The Franciscan word about Louis of Toulouse.*

The forms of sacred words used about Louis of Toulouse are diverse. To the sermons of James of Viterbo, Bertrand de la Tour and Francis of Meyronnes are added different liturgical offices and legends. Some functions are traditional since they aim at moral education through the exaltation of virtues especially in the sermons and at intercession, notably in prayers.

However, the singular figure of Louis of Toulouse showed more specific functions: these speeches are an opportunity of exalting the Angevin dynasty. The exaltation of virtues of the bishop, the contrast between the humility of the saint and his royal origin, enable the virtue of poverty and the choice of the Franciscan order to be passed over in silence, at a time when the papacy had difficult relations with the Spirituals. However, one text is an exception, the *Legenda liturgica*; this exception can doubtless be explained by the personal choices of its author.

The sacred words show the impact of the predication on artistic choices: in spite of the *Legenda liturgica,* the most widespread representation in art is that of Louis as bishop. It is thus not the Franciscan word of the Spirituals that prevails, but the sacred word supported by political powers.

PAUL (Jacques), *La parole hérétique en Languedoc au milieu du XIIIe siècle.*

La réception de la parole par les croyants est l'aspect de la question retenu ici. Le champ de la recherche est strictement limité à un seul village, le Mas-Saintes-Puelles, concerné par la grande enquête de 1245-1246, conservée dans le manuscrit 609 de la Bibliothèque municipale de Toulouse.

À propos de chaque rencontre avec les parfaits, l'inquisiteur demande aux croyants s'ils ont entendu une prédication. La moitié d'entre eux répond par la négative. Sur l'ensemble des réunions, un peu moins d'un quart fait mention d'un sermon. Or presque tous les croyants ont adoré les hérétiques. Absence de prise de parole ou oubli, la parole a beaucoup moins d'importance qu'un geste sacré.

Les inquisiteurs posent également des questions sur les doctrines : la création, le baptême, l'Eucharistie, le mariage, la Résurrection des morts.

Près de la moitié des croyants n'en ont jamais entendu parler. Il n'y a pas simplement ceux qui n'ont entendu aucun sermon. Moins de trois croyants sur dix les connaissent toutes. Il y a enfin des croyants en nombre significatif qui n'ont pas cru aux doctrines enseignées. Ces quelques constats incitent à limiter le rôle de la parole dans l'hérésie.

PAUL (Jacques), *The heretical word in Languedoc in the middle of the XIIIth century.*

The receipt of the word by believers is the subject dealt with here. The field of the research is strictly limited to one village, Mas-Saintes-Puelles, involved in the great inquiry of 1245-1246, which is contained in manuscript 609 in the City Library of Toulouse.

At each meeting with the *perfecti*, the inquisitor asks the believers whether they have heard preaching. Half of them answer in the negative. A little less than a quarter of all the gatherings mention a sermon. However, almost all the believers have idolised the heretics. In the absence of preaching, or its having been forgotten, the word has much less importance than a holy deed.

The Inquisitors also ask doctrinal questions : creation, baptism, the Eucharist, marriage, the Resurrection of the Dead. Almost half the believers, not only those who have not heard any sermon, have never heard anyone speaking about these. Fewer than three believers in ten know them all. Finally there is a significant number who are believers, who do not believe the taught doctrines. These perceptions limit the role of the Word in the heresy.

IANCU-AGOU (Danièle), *L'histoire occitano-catalane de la Kabbale (XIIe-XIIIe siècles) et ses ramifications.*

Dans cette communication, le mysticisme juif sur le terrain occitano-catalan est traité sous l'angle historique : les acteurs de ce mouvement (maîtres et disciples) sont observés, au prisme de leurs leçons souvent orales, et de leurs comportements face à la magie astrale, la philosophie, le dualisme cathare. Sont abordés secondairement, ensuite, les continuateurs de ce mouvement et ses prolongements espagnols, italiens, levantins.

IANCU-AGOU (Danièle), *The Occitano-Catalan history of the Kabbalah in the 12th-13th centuries, and its ramifications.*

In this communication, Jewish mysticism in the Occitano-Catalan area is treated in historical terms : the actors of this movement (both masters

and disciples) are seen through the prism of their lessons, which are often oral, and their behaviour, faced with Astral magic, philosophy and Cathar dualism. Secondarily, the successors of this movement are discussed, and its Spanish, Italian and Levantine extensions.

PASSERAT (Georges), *La prière chez les derniers troubadours.*

Le rédacteur des *Leys d'Amors*, qui consigne dans son manuscrit la doctrine des fondateurs du Consistoire du *Gai Saber* de Toulouse (milieu XIV[e] siècle), le juriste Guilhem Molinier, a fait une œuvre de véritable théologien et de poète liturgique. Il s'exerce à composer de belles pièces en occitan pour exalter la Vierge Marie tout en faisant preuve d'une grande sensibilité et d'une maîtrise parfaite de l'art des troubadours. Il développe aussi les thèmes du Credo et s'attarde sur la Passion du Christ, en composant une longue pièce, intitulée : *La Contemplacio de la Crotz*. L'expression se fait alors très réaliste pour décrire les souffrances du crucifié, d'une manière théâtrale qui fait songer aux *Mystères* joués sur les parvis de cathédrales. Les thèmes développés sont empruntés à la littérature franciscaine, d'inspiration spirituelle, et l'ensemble se présente comme une série de poésies religieuses, composées dans une autre langue que le latin liturgique, la langue d'oc.

PASSERAT (Georges), *The prayer of the last of the Troubadours.*

The jurist Guilhem Molinier, the compiler of the *Leys d'Amors*, records in his manuscript the doctrine of the founders of the Consistory of *« Gai Saber »* (middle of the XIV[th] century). He has achieved the work of a true theologian and liturgical poet. He endeavours to compose fine pieces in Occitan in order to exalt the Virgin Mary, while displaying great sensitivity and perfect mastery of the art of the Troubadours. He also develops the themes of the Creed and dwells on the Passion of Christ by writing a long play, entitled *La Contemplacio de la Crotz*. The expression becomes very realistic in describing the sufferings of Christ Crucified, and the whole is presented as a series of religious poems, written in Occitan, a language different from liturgical Latin.

FASSEUR (Valérie), *De la paraphrase évangélique à la prière dans le* Breviari d'Amor *de Matfre Ermengaud.*

Dans le *Breviari d'Amor* de Matfre Ermengaud, une longue paraphrase des évangiles se développe à partir de l'exposé des articles du Credo

apostolique. Cette composition originale, en instaurant une hiérarchie de la parole sacrée consignée dans les Écritures, crée aussi les conditions nécessaires au jaillissement de la parole sacrée du fidèle dont la prière, sous toutes ses formes, est appelée à devenir perpétuelle commémoration du Christ.

FASSEUR (Valérie), *From evangelical paraphrase to prayer in the* Breviari d'amor *of Matfre Ermengaud*

In the *Breviari d'amor* of Matfre Ermengaud, a long paraphrase of the Gospels is developed from the commentary on the articles of the Apostles' Creed. This original composition, setting up a hierarchy of the sacred word contained in Scripture, also creates the conditions necessary for the outpouring of the sacred word of the faithful, whose prayer, in all its forms, is destined to become an everlasting commemoration of Christ.

VOYER (Cécile), *Voir et entendre : des paroles dans l'image. À propos d'une enluminure du manuscrit 121 de la Bibliothèque municipale d'Avignon.*

Tracer des lettres, écrire un mot dans le champ de l'image n'est pas un acte anodin et relève de la volonté de représenter l'invisible, un invisible qui n'est pas forcément immatériel ou divin. Comme pour la musique et sa représentation dans les images, il s'agit d'une translation d'un principe sonore, la voix, à l'espace pictural sous la forme d'un mot.

Pour explorer la manière dont la parole agit et transforme, nous avons choisi une image unique, une image exceptionnelle, peinte vers 1330-1340, dont le contenu visuel atteint un degré de sophistication important (Avignon, BM, ms. 121, fol. 73v). Elle représente la mort d'un religieux dans le vaste système de la *caritas* au sein de laquelle la prière, la parole médiatrice et les gestes sont essentiels et doivent être efficaces.

VOYER (Cécile), *Seeing and hearing : words in the picture, with reference to an illumination in ms 121 in the City Library at Avignon.*

Drawing letters, or writing a word within an image, is not an anodyne act, and proceeds from the desire to represent the invisible, the latter being not necessarily immaterial or divine. As for music and its representation in pictures, this consists of translating a sound principle, the voice, into a pictorial field in the form of a word.

To investigate the way words can act and modify things, we have chosen a unique and exceptional image, an illumination, painted between

1330-1340, whose visual content reaches a high degree of sophistication (Avignon, BM, ms. 121, fol. 73v). It represents the death of a Religious, and, as it belongs to the vast field of *caritas*, it includes prayers, mediation and gestures, which are essential and should be effective.

MORARD (Martin), *Sacrée Parole ! Exégèse, Écriture sainte et Parole de Dieu d'après Dominique Grima et Armand de Belvézer, O.P.*

Avant d'être une religion du Livre, le christianisme est une religion du Verbe, exprimé par la Parole proférée, entendue, mémorisée, transmise, interprétée. Parole de Dieu, Écriture sainte et parole des clercs prêchant et commentant la Bible sont trois instances d'une même économie de la « Parole sacrée » qui garantit la cohérence sociale de la Chrétienté médiévale. Le *Principium* biblique et le commentaire de la préface *Frater Ambrosius* de Dominique Grima, les conférences ou « collations » *De Verbo Domini* et *De Scriptura sacra* d'Armand de Belvézer permettent de reconstituer ce cycle chrétien de la Parole dont la dynamique repose sur trois *a priori* fondamentaux : un *« saut » logique* qui consiste à concevoir Dieu comme une pensée qui parle (Verbe ou *Logos*), un *« saut » prophétique* qui considère Dieu comme l'auteur de certaines paroles humaines, et un *« saut » herméneutique* qui conduit à canoniser un corpus de textes, la Bible, en projetant sur l'Histoire qu'elle raconte le sens que lui donne la foi élaborée par le consensus des Églises. Toutes les justifications théologiques de la pratique ecclésiale s'appuient sur cette construction intellectuelle qui sacralise certains éléments de la parole humaine en leur attribuant une origine transcendante, un sens et un pouvoir divins.

MORARD (Martin), *Sacred Word ! Exegesis, Holy Scripture and Word of God, according to Dominique Grima and Armand de Belvézer, O.P.*

Before being a religion of the Book, Christianity is a religion of the Word, uttered, heard, memorised, passed on, interpreted. The Word of God, Holy Scripture and the word of the preaching clerics when they comment on the Bible, are three instances of the same schema of the « Sacred Word » which guarantees the social cohesion of medieval Christianity. The biblical *Principium* and the commentary on the preface *Frater Ambrosius* by Dominique Grima, the lectures or « collations » *De Verbo Domini* and *De Scriptura sacra* of Armand de Belvézer allow the reconstruction of a Christian cycle of the Word, whose dynamics are based *a priori* on three fundamentals : a *logical « leap »,* which consists

of imagining God as a speaking thought (Word or *Logos*), a *prophetic « leap »* which considers God as the author of some human words, and an *hermeneutic « leap »*. This latter leads to acceptance of a corpus of texts as part of the Canon, the Bible, by projecting onto its narrated history the faith-given meaning developed through the consensus of Churches. All the theological justifications of ecclesiastical practice are based on this intellectual construction which considers as sacred some elements of the human word by attributing to them a transcendent origin and divine meaning and power.

GIRAUD (Cédric), *L'œuvre mariale de Bernard de Rosier (1400-1475).* Tuo sacro dulci eloquio corda nostra compunge.

Juriste, théologien et archevêque de Toulouse, Bernard de Rosier (1400-1475) est surtout connu pour sa réflexion politique au service du roi de France. Il est également l'auteur d'œuvres mariales inédites qui peuvent illustrer une réflexion plus générale sur la parole sacrée appliquée à Marie, puisque chez cet auteur, la Vierge est à la fois sujet, objet et destinataire du discours. L'utilisation du superlatif, la capacité à adapter son propos en variant les moyens d'expression ainsi que la recherche marquée de l'expressivité évoquent assez nettement, par leur addition, une piété franciscaine, ce que corroborent d'ailleurs les positions mariologiques de Bernard, partisan de l'immaculée conception. Le tour de force de la parole sacrée chez Bernard est à la fois d'exalter Marie en la présentant comme un personnage superlatif et de la mettre à la portée des fidèles, autrement dit d'en faire un modèle accessible, une figure médiatrice. L'analyse s'appuie sur quatre annexes présentant la structure des œuvres mariales, éditant leurs préfaces, la prière finale du *Breviarium* ainsi que l'*Epignerarium laudis* sur le livre des Nombres.

GIRAUD (Cédric), *The Marian writings of Bernard de Rosier (1400-1475).* Tuo sacro dulci eloquio corda nostra compunge.

The jurist and theologian Bernard de Rosier (1400-1475), archbishop of Toulouse, is best known for his political thinking in support of the French monarchy. De Rosier is also the author of unpublished Marian works which reflect and illustrate a general theory of sacred speech concerning Mary. In these texts, the Virgin is at the same time the subject, object, and recipient of the author's discourse. The use of the superlative, the capacity to adapt his thesis by varying his means of expression, and the

research stamped by clarity clearly evoke the traditions of Franciscan piety, which moreover corroborate Bernard's mariological position in support of the Immaculate Conception. His writings constitute a « tour de force » of sacred speech, in that they simultaneously exalt Mary, presenting her as a superlative character, and also putting her within reach of the faithful, that is to say, portraying her as an accessible model and a mediating figure. My analysis rests on four annexes presenting the structure of the Marian works, their previously unpublished prefaces, the final prayer of De Rosier's *Breviarium*, and his *Epignerarium laudis* from the book of Numbers.

HASENOHR (Geneviève), PAGAN (Martine), Umplirse *et* sobreondar *: dire la participation au divin en langue d'oc. Le* Liber divini amoris *(XIVᵉ siècle).*

La métaphore du débordement (*umplirse, trop, sobreondar*) mise en œuvre dans le *Liber divini amoris* (British Library, Egerton, ms 945 ; Quercy-Agenais, vers 1320) pour décrire la vie mystique, fait l'objet d'une double approche. La première, philologique, l'envisage dans son fonctionnement au sein du discours religieux, dégage ses origines scripturaires, discute les formulations parallèles, met en relief la portée théorique de ses implications et montre, pour finir, comment la langue d'oc retrouve par son intermédiaire, dans sa complexité et sa profondeur, la théologie de l'épectase élaborée par Grégoire de Nysse au IVᵉ siècle. La seconde, après avoir rappelé la relation complexe de la psychanalyse au « fait mystique », l'envisage dans son fonctionnement psychique au sein même d'une organisation de l'écriture qui se révèle mimétique ; elle explore les enjeux de choix linguistiques visant à rendre compte de l'expérience d'un débord par essence indicible ; elle propose, se tenant hors de toute école, un point de vue qui embrasse une lecture du discours religieux avec les ressorts intrapsychiques auxquels ce dernier fait écho et dont il rend compte, de point en point, d'une manière éclairante.

HASENOHR (Geneviève), PAGAN (Martine), Umplirse *et* sobreondar *: telling in the Occitan language about participation in the Divine. The* Liber divini amoris *(XIVᵗʰ century).*

The metaphor of overflowing (*umplirse, trop, sobreondar*) begun in the *Liber divini amoris* (British Library, Egerton, ms. 945 ; Quercy-Agenais, c. 1320) to describe mystical life is the subject of a dual approach.

The first approach, philological, explains the functioning of the metaphor inside the religious discourse, shows its scriptural origins, discusses its parallel formulations, and highlights the theoretical impact of its implications. The metaphor demonstrates, as a conclusion, how the language of Oc regains through it, in its complexity and depth, the theology of *epektasis* elaborated by Gregory of Nyssa in the 4th century AD. The second approach, after having brought to mind the complex relationship of psychoanalysis with « mystical fact », explains this metaphor in its psychic functioning within a scriptural arrangement that reveals itself to be imitative. It explores issues of linguistic choices, aiming to express the experience of an essentially ineffable excess. It offers, while belonging to no particular school, a perspective that embraces a reading of the religious discourse with the intrapsychic resources that this discourse echoes and expresses, from one point to another, in an illuminating way.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

TABLE OF CONTENTS

II. FUNCTIONS

III. SENSES

TABLE DES MATIÈRES

I. FORMES

II. FONCTIONS

III. SENS

L'acte verbal, entendu dans son sens le plus large (parole, chant, voire écriture), peut revêtir des formes diverses lorsqu'il est « sacré » (qu'il s'adresse à Dieu ou à ses représentants, qu'il les prenne à témoin, ou encore qu'il soit de leur fait). Il est alors investi d'une ou de plusieurs fonctions qu'il convient de décrypter dans un contexte historique particulier, en même temps qu'il est chargé d'un sens implicite ou explicite.

Le présent volume traite donc de la « parole sacrée » sous trois angles différents (formes, fonctions et sens) dans le cadre habituel de Fanjeaux, le monde méridional entre XIe et XVe siècle. Sont abordées des questions telles que les rapports entre parole et image, entre parole et texte, entre parole et musique ou encore entre parole et exégèse, l'utilisation du latin ou de la langue d'oc, la prière, le serment, la prédication, les lectures lors de l'office, la mystique.

DERNIERS CAHIERS PARUS :

35,50 €
ISBN : 978-2-7089-3450-4
Code : S501766



Cahiers de Fanjeaux 47